قرآن اور تصوف

از

ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب

ایم اے (علیگ) پی ایچ ڈی (لندن)

برسٹر ایٹ لا

سابق پروفیسر و صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن

ندوۃ المصنفین جامع مسجد دہلی

قرآن اور تصوف

از

جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب

منشی فاضل ایم اے پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹر ایٹ لا

صدر شعبۂ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

رفیقِ اعزازی ندوۃ المصنفین

جس میں کتاب و سنت کے منشار و مأخذ کی روشنی میں حقیقی اسلامی تصوف کو منطقی ترتیب اور وضاحت کے ساتھ ایک خاص اسلوب میں پیش کیا گیا ہے جس کا مقصود حصولِ مقامِ عبدیت مع الالوہیت اور یافت و شہودِ حق ہے اور اس کا قدرتی نتیجہ محویت فی الحق اور یافت و شہودِ حق و خلق!

ندوۃ المصنفین جامع مسجد دہلی ۶

قیمت غیر مجلد   دس ۱۰ روپے
قیمت مجلد   چودہ ۱۴ روپے

طبع چہارم

سنہ ۱۳۹۹ھ   سنہ ۱۹۷۹ء

مطبوعہ

گلوب آفسٹ پرنٹرز دھلی ۶

اِنتساب

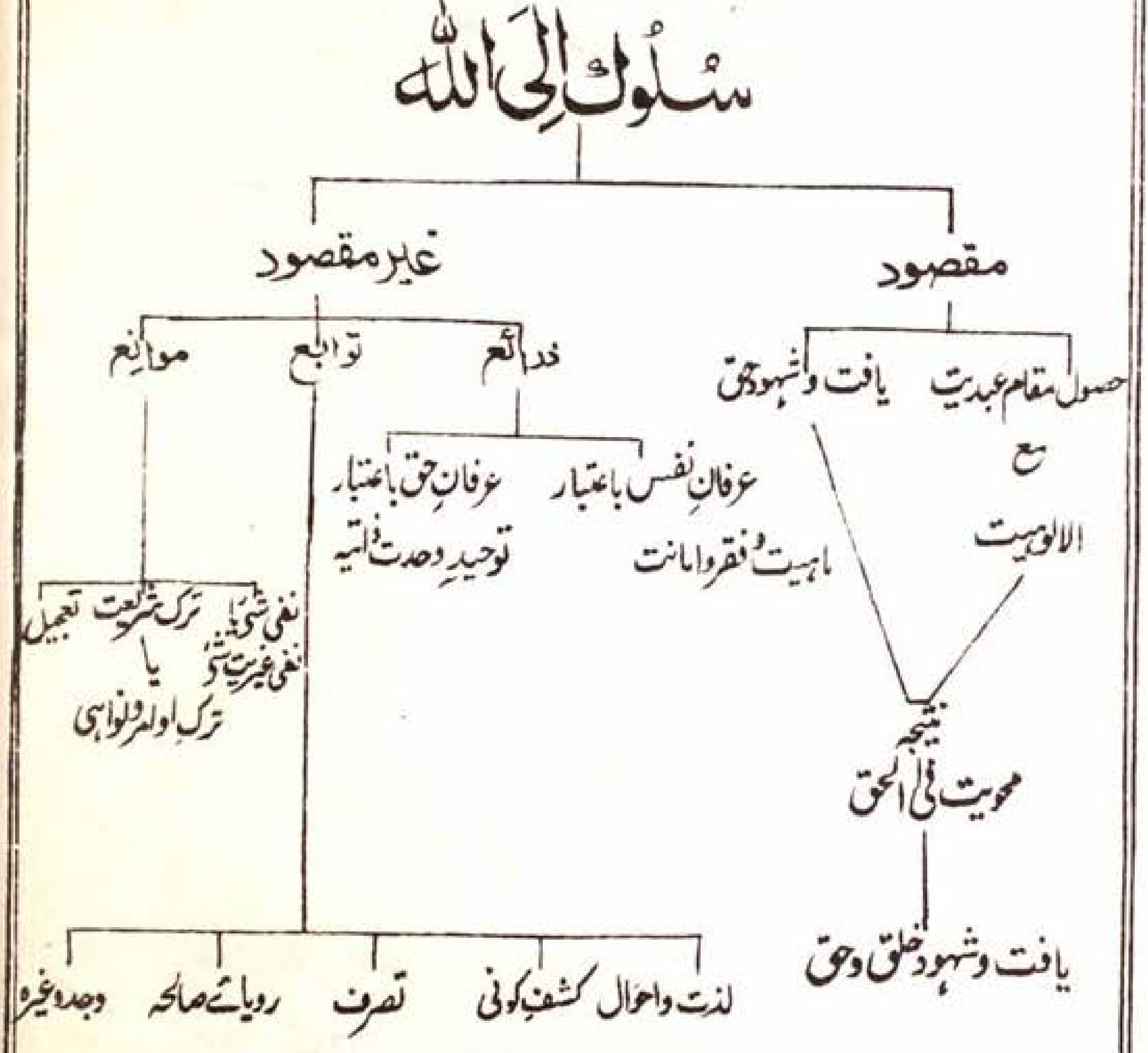
میں اپنی اس پیش کش کو مولائی و آقائی حضرت مولٰنا محمد حُسین صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسمِ گرامی پر جن کے فیضانِ توجہ اور برکاتِ تربیت کا یہ راست نتیجہ ہے جذباتِ تشکر و امتنان کے ساتھ معنون کرتا ہوں ؎

گرچہ از نیکاں نیم خود را بہ نیکاں بستہ ام
در ریاضِ آفرینش رشتۂ گلدستہ ام

مؤلف

فہرستِ عنوانات

فہرست نقشہ جات


سلوک الی اللہ
مقصود
غیر مقصود
حصول مقام عبدیت
یافت وشہود حق
مع
الالوہیت
نتیجہ
محویت فی الحق
یافت وشہود خلق وحق
ذرائع
توابع
موانع
عرفانِ نفس باعتبار
ماہیت وفقر وامانت
عرفانِ حق باعتبار
توحیدِ وحدت ذاتیہ
نفی شئ یا
نفی غیریت شئ
ترکِ شریعت تعجیل
یا
ترکِ اوامر ونواہی
لذت واحوال
کشفِ کونی
تصرف
رویائے صالحہ
وجد وغیرہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

(۱)

مقدمہ

تصوف کی لفظی تحقیق میں علمائے اسلام کو سخت اختلاف رہا ہے لیکن اس کے مفہوم و معنی کے تعین میں ہماری رائے میں اختلاف کی گنجائش نہیں، آیئے لفظی اشتقاق کی موشگافیوں پر ایک نظر ڈال لیں۔

(۱) عام طور پر "صوفی" کے لفظ کو "صوف" (پشمینہ) سے مشتق خیال کیا جاتا ہے، ابن خلدون کا بھی قیاس ہے۔ عربی لغت کی رُو سے "تصوّف" کے معنی ہیں "اس نے لباسِ صوف پہنا" جیسے تقمّص کے معنی ہیں "اس نے قمیص پہنی"، ابتدا میں صوفیہ کو انکی صوف پوشی کی وجہ سے صوفی کہنے لگے، وجہ ٹھیک ہے لیکن صوفیہ صرف صوف پوشی ہی سے مخصوص و مختص نہیں اور نہ صرف صوف پوشی ہی اہلِ معرفت کی پہچان ہو سکتی ہے، صاحب کشف المحجوب نے تو کہہ دیا "الصفا من اللہ تعالیٰ انعام واکرام والصوف لباس الانعام[۱]"

[۱] صفائی (باطنی) بندہ پر حق کا انعام و اکرام ہے اور صوف چارپایوں کا لباس ہے۔

(۲) اسی لئے بعض لفظ صوفی کو صفا سے مشتق خیال کرتے ہیں یعنی صوفی وہ ہے جس کو حق تعالیٰ نے صفائی قلب سے زینت بخشی ہے اور قلب کی صفائی اور اصلاح سے ظاہر ہے کہ سارے جسد کی اصلاح ہوجاتی ہے اور تمام اعمال درست ہوجاتے ہیں (کما ورد فی الحدیث الصحیح[۱]) معارفِ الٰہی کا انکشاف صفائیِ باطن ہی پر منحصر ہے[۲]۔ معنی صحیح ہیں لیکن لغوی اعتبار سے یہ اشتقاق درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ صفا سے جو لفظ مشتق ہوگا وہ لغت صحیح کی رُو سے "صفوی" ہوگا نہ کہ صوفی۔

(۳) بعض کی رائے میں صوفی لفظ صف سے مشتق ہے یعنی صوفیہ حضورِ حق میں اپنے قلوب کے ساتھ صف اول میں حاضر ہوتے ہیں، یہاں پھر معنی کے لحاظ سے کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا لیکن لغت کے اعتبار سے صف کی طرف نسبت ہو تو "صفی" حاصل ہوگا نہ کہ صوفی۔

(۴) بعض نے صوفی کو "صُفّہ" مسجد نبوی کی طرف منسوب کیا ہے۔ حضور انور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض صحابہؓ نے (جن کی تعداد ستّر سمجھی جاتی ہے) دنیوی تعلقات کو ترک کردیا تھا اور "فقر الی اللہ" اختیار کرلیا تھا، وہ صرف ایک کپڑے میں زندگی بسر کرتے تھے ان میں سے بعض کا کپڑا تو گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے ہاں اس سے بھی کم تھا، ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور نہ انہیں کبھی دو قسم کی غذائیں میسر ہوئیں ان کو اہلِ صُفّہ

---

[۱] الا ان فی جسد بنی آدم مضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وہی القلب (رواہ البخاری)

[۲] ان الصفا صفۃ الصدیق۔ ان اردت صوفیا علی التحقیق (کشف المحجوب ص ۳۲۰) یعنی صفا صدیق کا وصف ہے۔ اگر صوفی واقعی صوفی ہو۔ نیز "من صفی الحب فہو صاف ومن صفی الحبیب فہو صوفی" یعنی جس نے محبت کو غیر حق کی کدورت سے صاف و پاک رکھا وہ "صافی" ہے اور جس نے محبوب حقیقی یعنی حق کو شرک و تعطیل سے منزہ اور غیر کے خیال سے پاک رکھا وہ صوفی ہے۔

کہتے ہیں۔ کیونکہ اُنہوں نے صفۂ مسجد نبوی کو اپنا قیام گاہ بنالیا تھا، صوفیہ کو بھی انہی اوصاف کی بنا پر اہلِ صفہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن یاد رکھو کہ اشتقاق لفظی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو صفہ کی طرف نسبت "صُفّی" کا لفظ پیش کرتی ہے نہ کہ صوفی کا۔[۵۱]

(۵) علامہ لطفی جمعہ نے اپنی کتاب تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں اپنی یہ تحقیق پیش کی ہے کہ صوفی کا لفظ "تیوصوفیا" سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے اور جس کے معنی "حکمتِ الٰہی" کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمتِ الٰہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے حصول میں کوشاں صوفی کی غایت حقیقت الحقائق کا جاننا ہوتی ہے۔ اپنی رائے کی تائید میں لطفی جمعہ اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ صوفیائے کرام نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا اور فلسفہ کا لفظ اس زبان میں داخل نہیں ہوا۔[۵۲]

امام قشیری کی تحقیق کی رو سے لفظ صوفی سنہ ۲۰۰ ہجری کے کچھ پہلے مشہور ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد جس لقب سے اس زمانہ کے افاضل یاد کیے جاتے تھے وہ "صحابہ" تھا۔ کسی دوسرے لقب کی انہیں ضرورت ہی نہ تھی۔ کیونکہ "صحابیت" سے بہتر کوئی فضیلت نہ تھی جن بزرگوں نے صحابہؓ کی صحبت اختیار کی تھی وہ اپنے زمانہ میں تابعین کہلائے اور تبع تابعین کے فیض یافتہ حضرات اپنے زمانہ میں اتباعِ تابعین کے ممتاز لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ اس کے بعد زمانہ کا رنگ بدلا اور لوگوں کے احوال و مراتب میں نمایاں فرق پیدا ہونے لگا۔

---

۵۱ مقابلہ کرو الرسالۃ القشیریہ فی العلم التصوف للامام ابی القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری طبع بمطبع دار الکتب العربیۃ الکبریٰ بمصر۔ ص ۱۲۶۔

۵۲ دیکھو تاریخ فلاسفۃ الاسلام (ترجمہ ولی الدین) مطبوعہ دار الترجمہ سرکار عالی حیدرآباد دکن۔

۵۳ جس کی پیشینگوئی اس حدیث میں کہی گئی ہے۔ ظھور الآیات بعد المائتین۔

جن خوش بختوں کی توجہ دینی امور کی جانب زیادہ تھی اُن کو زہاد و عباد کے ناموں سے یاد کیا گیا، کچھ ہی عرصہ بعد بدعات کا ظہور ہونے لگا اور ہر فریق نے اپنے زہد کا دعویٰ شروع کیا۔ زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر خواص اہل سنت نے جو اپنے قلوب کو حق تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں ہونے دیتے تھے اور جو اپنے نفوس کو خشیتِ الٰہی سے مغلوب رکھتے تھے ابنائے زمانہ سے علیحدگی اختیار کرلی، اور اُن ہی کو صوفیہ کے لقب سے یاد کیا جانے لگا۔ ان ہی حالات کو پیشِ نظر رکھ کر شیخ ابو علی رودباری نے فرمایا ہے:-

الصوفی من لبس الصوف علے الصفا	صوفی وہ ہے جو صفائے قلب کے ساتھ صوف پوشی اختیار کرتا
واذاق الھویٰ طعم الجفا ولزم طریق	ہے ہوائے نفسانی کو سختی کا مزہ چکھاتا ہے، شرع مصطفوی
المصطفیٰ وکانت الدنیا منہ علی القفا	کو لازم کرلیتا ہے اور دنیا کو پسِ پشت ڈال دیتا ہے۔

ان ہی بزرگ کے یہ اشعار ہیں:-

تنازع النّاس فی الصوفی واختلفوا ۔ قدما وظنوہ مشتقًا من الصُّوفِ

ولست انحلُ ھذا الاسم غیرفتیً ۔ صافی فصُوفی لی ان لُقب الصوفی[1]

تاریخ کی اس روشنی میں اب تصوف کے معنی و تضمن کا تعین آسان ہے۔

زمانۂ قدیم و جدید کے اکابر صوفیہ کے اقوال تصوف کی تعریف اور صوفیہ کے اوصاف و خصوصیات کے بیان میں بے شمار ملتے ہیں، ان سب کا استقصا غیر ضروری ہے لیکن ان پر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو ان سب کا حاصل وہی نظر آتا ہے جو شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصوف کی جامع و مانع تعریف میں پیش کر دیا ہے[2]:-

[1] لفظ صوفی کی تحقیق میں لوگ زمانہ قدیم سے جھگڑتے آئے ہیں اور اس کو صوف سے مشتق سمجھا ہے اور میں صوفی کا نام اس شخص کے سوا کسی اور کے لئے پسند نہیں کرتا جو صاف باطن و صاف معاملہ ہو یہاں تک کہ اس کا لقب صوفی ہو جائے (شیخ ابو علی رودباری "در تایید الحقیقۃ العلیا" از جلال الدین سیوطی)

[2] بر حاشیہ رسالہ قشیریہ (ص ۷)

"التصوف هو علم تعرف به احوال تزكية النفوس و تصفية الاخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الابدية، موضوعه التزكية والتصفية والتعمير وغايته نيل السعادة الابدية	تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیہ نفوس، تصفیۂ اخلاق تعمیر ظاہر و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادت ابدی حاصل کی جا سکے۔ اس کا موضوع بھی تزکیہ و تصفیہ اخلاق و تعمیر ظاہر و باطن ہے، اور اس کی غایت و مقصد سعادتِ ابدی کا حاصل کرنا ہے۔

اب ہم اپنے اس دعوے کی تائید میں سلف کے چند اقوال نقل کرتے ہیں۔ ان سے صوفیہ کے اوصاف و خصوصیاتِ خاصہ کی بھی تشریح ہو جائیگی۔ اختصار ہمارے پیشِ نظر ہے:-

حضرت امام قُشیری (۳۷۶ھ تا ۴۶۵ھ) (صاحبِ رسالہ قشیریہ جو تصوف پر شاید "کتاب اللمع" کے بعد پہلا رسالہ ہے) تصوف کے معنی صفائی کے لیتے ہیں یعنی صفائیِ باطن یا تصفیۂ اخلاق و اصلاح و تعمیر ظاہر و باطن، اسی لئے تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں۔

"الصفا محمودٌ بکُلّ لِسانٍ وضدّہ الکدورۃ وھی مَذمومۃٌ"

اور اس کی تائید میں ایک حدیث بھی نقل فرماتے ہیں جس سے تصوف کے معنی کی وضاحت ہوتی ہے اور اس کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے:-

"اخبرنا عبد اللہ بن یوسف اصبہانی قال اخبرنا عبد اللہ بن یحییٰ الطلحی قال حدثنا الحسین بن جعفر، قال حدثنا عبد اللہ بن نوفل قال حدثنا ابوبکر بن عیاش عن یزید بن ابی زیاد عن ابی جحیفہؓ قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متغیر اللون فقال ذھب صفو الدنیا وبقی الکدر فالموت الیوم تحفۃ لکل مسلم"۔

یعنی: ابو جحیفہؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف فرما ہوئے

اس حالت میں کہ آپ کا رنگ متغیر تھا اور فرمایا کہ دنیا کی صفائی گئی اور کدورت باقی رہ گئی ہے، پس آج کل ہر مسلمان کے لئے موت ایک تحفہ ہے[1]

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں القول فی طریق الصوفیہ کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں:۔

"ثم انی فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتی علی طریق الصوفیة وعلمت ان طریقتهم انما تتم بعلم وعمل وکان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبیثة حتی یتوصل بها الی تخلیة القلب عن غیر الله تعالی وتحلیة بذکر الله"

یعنی: جب میں ان علوم سے فارغ ہو کر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ ان کا طریقہ علم و عمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا قطع کرنا، اخلاقِ ذمیمہ اور صفاتِ خبیثہ سے پاک و منزہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قلب کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکر الٰہی سے آراستہ کیا جائے۔"

امام غزالی نے تصنیف و تدریس و افتاء کو چھوڑ کر اپنی شہرت کے عروج کے زمانہ میں صوفیہ کے طریق کو اختیار کیا تھا اور جنگلوں میں پھرا کرتے تھے۔ اسی زمانہ کا ذکر ہے کہ آپ سے ایک شخص نے مل کر کسی مسئلہ میں فتویٰ طلب کیا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ "دور ہو تو نے مجھے "ایام البطالۃ" کی یاد دلائی، اگر تو میرے پاس اس زمانہ میں آتا جب میں تدریس و افتاء کا کام کیا کرتا تھا تو میں تجھے فتویٰ دیتا۔ امام عالی مقام کو اب درسِ مدرسہ وسوسہ نظر آنے لگا تھا اور آپ نے اُس زمانہ کو باطل زمانہ یا بربادی کا وقت قرار دیا، سچ ہے۔

اے دل طلبِ کمال در مدرسہ چند تکمیلِ اصول و حکمت و ہندسہ چند

---

[1] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۶۔

ہر فکر کہ جز ذکر خدا وسوسہ است ‏ ‏ ‏ شرمے ز خدا بدار ایں وسوسہ چند (جامی)

ابوالحسن نوریؒ تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں: "التصوف ترک کل حظ النفس[۱]"، یعنی تصوف حظِ نفس کا چھوڑنا ہے۔ یعنی غیر شرعی حظوظِ نفسانی کا ترک کرنا ہے۔ صوفی ہوی وہوس سے آزاد ہوتا ہے۔ اور جانتا ہے کہ ع تا در ہوسی اسیر اندر قفسی۔ وہ اپنے نفس کو علم اللہ کے تابع کر دیتا ہے، اس طرح اس کی ہویٰ فنا ہو جاتی ہے، وہ واقف ہے کہ اتباعِ ہویٰ ضلالت ہے: ولا تتبع الھویٰ فیضلک عن سبیل اللہ (۲۶:۳۸) ہلاکت ہے: واتبع ھواہ فتردی (۲۰:۱۶)

حضرت بایزید بسطامی نے کیا خوب نصیحت فرمائی تھی ؎

نیکو مثلے شنو ز پیرِ بسطام ‏ ‏ ‏ از دانۂ طمع ببر کہ رستی از دام

ابوعلی قزوینی تصوف کو پسندیدہ اخلاق قرار دیتے ہیں۔ "التصوف ھو الاخلاق المرضیہ۔" ابو سہل الصعلوکی نے اس کی تعریف الاعراض عن الاعتراض سے کی ہے[۲]۔ اور ابو محمد الجریری نے کہا ہے التصوف الدخول فی کل خلق سنی والخروج من کل خلق دنی یعنی تصوف ہر نیک خصلت سے مزین ہونا ہے اور تمام بری عادتوں سے قلب کا تخلیہ کرنا ہے۔ اور محمد بن القصاب کے نزدیک: "التصوف اخلاق کریمۃ ظھرت فی زمان کریم من رجل کریم مع قوم کریم[۳]" یعنی تصوف اخلاق کریمہ ہیں جو بہتر زمانہ میں بہتر شخص سے بہتر قوم کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔ کتانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "التصوف خلق فمن زاد علیک فی الخلق فقد زاد علیک فی الصفا"، یعنی تصوف خلق ہی کا تو نام ہے جو شخص تجھ سے اخلاقِ حسنہ میں بڑھ گیا وہ تجھ سے صفائیِ قلب میں بھی بڑھ گیا۔

ان فحول صوفیہ کی ان تمام تعریفوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تصوف تزکیہ نفس و تصفیہ

---

[۱] یہ دونوں تعریفیں کشف المحجوب کے باب سوم "فی التصوف" سے لی گئی ہیں۔

[۲] رسالہ قشیریہ ص۱۳۸ " ‏ ‏ [۳] رسالہ قشیریہ ص۱۲۷ "

اخلاق کا نام ہی۔ کیا انزالِ کتب و ارسالِ رسل کی غایت تزکیۂ نفوس و تصفیۂ اخلاق نہیں تھی؟ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصود ہی مکارمِ اخلاق کی تتمیم بیان فرمائی ہی:

بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ

اور قرآن عزیز میں آپ کا کام یہ بتلایا گیا ہے "یزکیھم ویعلمھم الکتٰب والحکمۃ" یعنی تزکیۂ اخلاق تعلیم کتاب و حکمت۔ اور فلاحِ دارین کا مدار تزکیۂ اخلاق قرار دیا گیا ہی: قد افلح من زکّٰھا وقد خاب من دسّٰھا۔ اب تصوف کے انکار کی گنجائش رہتی ہی اور نہ کسی کو یہ جرأت ہو سکتی ہی کہ اس کو غیر اسلامی چیز قرار دے[1]۔ اب ہم تصوف کی ان تعریفات پر غور کریں گے جو "تعمیرِ باطن پر زور دیتی ہیں، خود تعمیرِ باطن کا کیا مفہوم ہی آگے چل کر صاف ہوگا۔

جنید[2] نے صوفی کی تعریف اس طرح کی ہی: ھو ان یمیتک الحق عنک ویحییک بہ یعنی صوفی فانی زخویش و باقی بحق ہوتا ہی، وہ اپنی قیومیّتِ ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیّتِ (ہویت و انا) سے باقی ہوتا ہی، وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہی اور حق تعالیٰ کی ذات سے اس کو بقا حاصل ہوتی ہے[3]

حسین بن منصور نے صوفی کو یوں سمجھا ہی: وحدانی الذات لا یقبلہ احد ولا یقبل احدًا یعنی صوفی وحدانی الذات ہوتا ہی نہ اس کو کوئی قبول کرتا ہے اور نہ وہ کسی کو قبول کرتا ہی، اس کے بصر و بصیرت میں اللہ من حیث الظاہر اور اللہ من حیث الباطن بس جاتا ہے، وہ غیر اللہ سے منقطع ہو جاتا ہی[4]

---

[1] مستشرقین مثلاً براؤن اور نکلسن کا خیال ہی کہ اسلامی تصوف یا تو ایرانیوں سے ماخوذ ہی یا یونانیوں سے یہ محض ایک ظن ہی جو تصوفِ اسلامی کے اصل ماخذ سے لاعلمی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

[2] سمعت عبد الرحمٰن بن یوسف الاصبہانی یقول سمعت ابا عبد اللہ محمد بن عمار الہمدانی یقول سمعت ابا محمد المرتعشی یقول سئل شیخی عن التصوف فقال سمعت الجنید۔ رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۶۔

[3] توضیح کے لئے دیکھو قرب و معیت۔ [4] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔

فلا تنظر العین إلّا إلیہ   ولا یقع الحکم إلّا علیہ[1]

عمر بن عثمان المکی سے تصوف کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ان یکون العبد فی کل وقتٍ بما ھو اولیٰ بہ فی الوقت[2] یعنی صوفی نقد وقت کی قیمت جانتا ہے اور ہر وقت جس کا ہوتا ہے اُس کا ہو رہتا ہے ؎

اے آنکہ بقبلۂ بتاں روست ترا   بر مغز خرد حجاب شد پوست ترا

دل در پے این و آں نہ نیکوست ترا   یک دل داری بس است یک دوست ترا (جامی)

رویم سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ تو فرمایا: "استرسال النفس مع اللہ تعالیٰ علیٰ ما یرید[3]"۔ یعنی نفس کا حق کے ساتھ حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دینا ہی تصوف ہے۔ صوفی اپنے ارادے میں فانی ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کا فعل اس میں جاری ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس کی کوئی مراد باقی نہیں رہتی اور نہ کوئی غرض اور نہ حاجت و مرام، اب وہ شیخ جیلانی رح کے الفاظ میں "ساکن الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصدر منور الوجہ، عامر الباطن غنیاً عن الاشیاء لخالقھا[4]۔ ہو جاتا ہے۔

معروف کرخی رح نے تصوف کی تعریف میں فرمایا ہے: "التصوف الاخذ بالحقائق و الیأس مما فی ایدی الخلائق[5]"۔ یعنی تصوف حقائق کی گرفت اور خلق سے مایوسی ہے جب صوفی پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ درحقیقت نفع و ضار حق تعالیٰ ہی ہیں تو پھر وہ ماسوائے حق سے نابینا ہو جاتا ہے اور غیر حق کے لئے نہ جود و زیاں ثابت کرتا ہے اور نہ منع و عطا۔ بلا واسطہ عطا میں خدا ہی کو فاعل سمجھتا ہے اور اسباب و وسائط کے لئے کوئی مستقل ہستی نہیں قرار دیتا:

---

[1] توضیح کے لئے دیکھو قرب و معیت۔ [2] و [3] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔

[4] بلا حرکت اعضا، قلب مطمئن، فراخ و کشادہ سینہ، روشن چہرہ، باطن آباد اور تعلق خالق کی وجہ سے تمام چیزوں سے بے پروا (فتوح الغیب مقالہ ۲)

[5] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔

اللہ قضیٰ کل قضاءٍ وقدرٗ   واللّٰہ بہ وجود نفع وضرٗ

لاحول ولا قوۃ الا باللہ   لولا تاثیرہ لما کان الاثرٗ

حضرت شبلیؒ نے صوفی کی پہچان یہ بتلائی ہے: "الصوفی منقطع عن الخلق ومتصل بالحق، کقولہٖ تعالیٰ، واصطنعتک لنفسی، قطعہ عن کل غیرٍ، ثم قال لن ترانی"[1] یعنی صوفی خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہوتا ہے، جیساکہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ سے فرمایا تھا کہ میں نے تجھے اپنے لئے اختیار کرلیا ہے، غیر سے قطعاً منقطع کردیا ہے پھر آگے چل کر فرمایا تو مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتا"۔

اسی معنی میں ذوالنونؒ کا قول ہے: ھم قوم اثروا اللہ عزوجل علی کل شیٍٔ[2]۔ یعنی صوفیہ وہ ہیں جنہوں نے تمام چیزوں پر خدائے عزوجل کو ترجیح دی اور اُس کو پسند کرلیا، تو خدائے عزوجل نے بھی تمام چیزوں پر ان کو ترجیح دی اور پسند کرلیا۔

صوفی کا مقصود اللہ، مطلوب اللہ، محبوب اللہ! اس کا جینا، مرنا، اس کی فکر اس کی عبادت صرف اللہ ہی کے لئے ہوتی ہے، وہ ماسوائے حق سے ہر حال میں بیگانہ ہوتا ہے، توجہ بغیر حق سے اس کے قلب کی تخلیص ہوجاتی ہے، اس معنی میں وہ متصل بحق ہوجاتا ہے اور غیر حق سے منقطع:۔

زآمیزش جان وتن توئی مقصودم   وزمردن وزلستن توئی مقصودم

تو دیر تبری کہ من برفتنم زمیاں   گرمن گویم زمن توئی مقصودم

تصوف کی ان تعریفوں پر غور کرو تو تم کو یہ ماننا ہوگا کہ اس کی تعلیم صرف تزکیۂ نفوس وتصفیۂ اخلاق ہی کی حد تک محدود نہیں بلکہ یہ "علم قرب" بھی عطا کرتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر صوفی اپنی قیومیت ذاتیہ سے فنا ہوکر حق تعالےٰ کی قیومیت سے باقی ہوتا ہے[3]۔ صوفی کے

---

[1] [2] رسالہ قشیریہ ص ۱۲۷   [3] دیکھو اوپر حضرت جنیدؒ کی تعریف سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔

دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر بس جاتا ہے[۱] اور اس کا علم عمل من اللہ ہو جاتا ہے۔[۲]

اب ہمیں ذرا اس اجمال کی تفصیل کرنی ضروری ہے۔ اول قدم صوفی کا یہ ہوتا ہے کہ وہ سالک کو یہ سکھلاتا ہے کہ وہ کس طرح "ہویٰ" کے پنجہ سے نجات پائے، یعنی اپنے ذاتی نفسی علم سے نکل کر اللہ کے علم میں داخل ہو۔ صوفی کی یہ تعلیم مرتبۂ دین کی تعلیم ہے، اس کا خلاصہ صرف دو لفظوں میں ادا کیا جا سکتا ہے: اللہ ہی ہمارے الٰہ ہیں، یعنی وہی ہمارے معبود ہیں، مسجود ہیں، مقصود ہیں، ہمارے رب ہیں مستعان ہیں۔ ہم اللہ ہی کی عبادت کرتے ہیں۔ اور ان ہی سے تمام مرادات و حاجات میں اعانت چاہتے ہیں: اِیَّاکَ نَعۡبُدُ وَاِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ۔ عبادات و استعانت کے نقطۂ نظر سے ہم ماسوی اللہ سے کٹ جاتے ہیں اور فقر و ذلت یا بندگی کی نسبت اللہ ہی سے جوڑ لیتے ہیں۔ حق تعالےٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یہ یقین انسان کو تمام صفاتِ رذیلہ سے پاک اور تمام اوصافِ حمیدہ سے آراستہ و پیراستہ کر دیتا ہے۔[۳] اس کا قلب کفر و شرک و نفاق و بدعت و فسق و فجور سے پاک ہو جاتا ہے اور ایمان و توحید و صدق و حسنہ سے مزین۔ تصوف ابتداءً اسی تطہیرِ قلب کا نام ہے۔ اسی تطہیرِ قلب کو اوپر کی تعریفوں میں صوفیۂ کرام نے "حسنِ خلق" "دخول فی کل خلق سنی والخروج من کل خلق دنی" یا "اخلاقِ کریمہ" کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا کچھ ذکر آپ اس کتاب کے پہلے باب میں پڑھینگے۔

جب مرتبۂ دین میں ہم کو یہ علم عطا ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہمارے الٰہ ہیں ہمیں ان ہی کی عبادت کرنی چاہیے اور ان ہی سے اعانت طلب کرنی چاہیے تو اکثر دلوں میں یہ سوال

---

[۱] حضرت حسین بن منصور کی تعریف اوپر دیکھو۔ ان کی مزید توجیہ کے لئے آگے دیکھو۔ ص

[۲] حضرت رویمؒ کی تعریف اوپر دیکھو۔ [۳] اوپر دیکھو۔

[۴] دیکھو تفصیل کے لئے رسالۂ قرآن اور سیرت سازی

ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہے کہ اللہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں اور جن سے ذل و افتقار کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ تصوف دراصل اسی سوال کا جواب کتاب اور سنّت کی روشنی میں دیتا ہے اور اسی کو علمِ قرب بھی کہتے ہیں۔ تصوف دراصل علمِ قرب ہی ہے اور صوفی جو علمِ قرب سے واقف ہوتا ہے، ذاتِ خلق سے ذاتِ حق کے قرب و اقربیت، احاطت و معیت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت کے تعلق و نسبت کے راز کو جانتا ہے۔ اور نہ صرف جانتا ہے بلکہ اس کو اللہ کا ادراک فی الانفس بھی حاصل ہوتا ہے اور راب اس کا نفس ہی فانی ہو جاتا ہے اور اسی لئے ہم اس کو مُقرب کہہ سکتے ہیں۔

دیکھو سورۂ واقعہ میں تین جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے: اصحابِ یمین، اصحابِ شمال اور مُقرّبین۔ علم کے لحاظ سے دو جماعتیں قرار دی گئی ہیں اور ذات کے لحاظ سے ایک۔ علم یا تو ہدایتی علم ہوگا یا اضلالی۔ جو لوگ علمِ ہدایتی کے پیرو ہیں جو علم اللہ ہے، جو دین میں ملتا ہے، وہ "اصحاب یمین" ہیں، فَسَلَامٌ لَّكَ (پ ۱۵۶) کے مختصر جملہ سے ان کے انجام و عاقبت کی خبر دی گئی ہے۔ اور جو علمِ اضلالی کے مُتبع ہیں جو علم نفسی ہے جس کو "ہویٰ" سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کے اتباع کا نتیجہ ہلاکت و ضلالت بتایا گیا ہے۔ وہ "اصحابِ شمال" ہیں فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَّتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ (ایضاً) کے مختصر الفاظ سے ان کے انجام کو ظاہر کیا گیا ہے۔

اب ذات کے اعتبار سے ایک ہی جماعت ہو سکتی ہے اور وہ مقربین کی جماعت ہے یہ لوگ نہ صرف اللہ کا علم رکھتے ہیں بلکہ اللہ کو بھی رکھتے ہیں ان پر سرّ معیت کھل گیا ہے۔ وہ اللہ کو اپنے سے قریب و اقرب پاتے ہیں، اپنا ظاہر و باطن پاتے ہیں، اوّل و آخر پاتے ہیں، محیط پاتے ہیں اور ساتھ دیکھتے ہیں۔ رَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيمٍ (ایضاً) سے ان کو بشارت دی گئی ہے۔

اسی بات کو دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو! کائنات من حیث کل کو پیشِ نظر رکھ کر تم حقیقت کا اظہار اس طرح کر سکتے ہو:۔ خالق، مخلوق، معیتِ خالق با مخلوق۔

جو لوگ خالق کو الٰہ جانتے اور مانتے ہیں، اسی کی عبادت کرتے اور اپنی مانگ کا

تعلق اسی سے رکھتے ہیں" اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ" پر قولاً وعملاً ثابت ہیں اور اس صراطِ مستقیم کے رہرو، وہ اصحابِ یمین ہیں، ان کے لئے دنیا و آخرت میں سلامتی ہے۔ ان سے بعد موت مغفرت وجنت کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جو لوگ مخلوق کو الٰہ جانتے اور مانتے ہیں، اپنی احتیاجات ومرادات کو مخلوق ہی سے وابستہ سمجھتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنی ذلت وفقر (یعنی عبادت و استعانت کا اظہار کرتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنا ہاتھ پھیلاتے ہیں، وہ اصحابِ شمال ہیں ضالین ومغضوبین" ہیں۔ یہ ہالکین کا طبقہ ہے۔

جو لوگ نہ صرف خالق ہی کو الٰہ جانتے اور مانتے بلکہ خالق ومخلوق کے ربط ومعیت کا علم بھی رکھتے ہیں، رازِ معیت وسرِ وحدت سے باخبر ہیں وہی مقربین ہیں۔ ان کے لئے روح وریحان کا وعدہ ہے اور یہ مقربین کو صرف رویتِ حق ہی سے مل سکتی ہے اور یہ مقربین بعد موت ہی جنتِ قرب میں داخل ہو جاتے ہیں۔

صوفی کو مقرب قرار دینے میں ہم منفرد نہیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے بھی عوارف المعارف میں یہی بات کہی ہے۔ چنانچہ وہ باب اول میں فرماتے ہیں:۔

"اِعْلَمُوا ان کل حالِ شریف نعزوہ الی الصوفی فی ھذا الکتاب ھو حال المقرب ولیس فی القرآن اسم الصوفی، وا اسم الصوفی ترك و وضع المقرب للمقرب علی ما سنشرح ذلك فی بابہ"

آگے چل کر اور ایک مرتبہ وضاحت فرماتے ہیں" فلیعلم انا نعنی بالصوفیۃ المقربین" یعنی "ہم صوفیہ کے معنی مقربین ہی کے سمجھتے ہیں"

اب مقربین کے علوم کیا ہیں اس کا اجمالی بیان اوپر کیا جا چکا ہے اور تم اس کی تفصیل اس کتاب میں آگے پڑھو گے۔ ان علوم کا تعلق "شریعت" سے ہے۔ کتاب وسنت سے یہ بات قطعی ثابت ہے کہ ذواتِ خلق ذاتِ حق کے غیر ہیں۔ دونوں میں کلی غیریت ہے اور بدیہی

ضدیت افغیر اللہ تتقون (پ ۶ ع ۱۳) ونیز هل من خالق غیر اللہ (پ ۶ ع ۱۳) سے اس کا ثبوت مل رہا ہے۔ باوجود اس غیریت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و اقربیت واحاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت، یا صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں عینیت، بھی کتاب و سنت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔[ف] بظاہر یہ بات متضاد سی نظر آتی ہے۔ کتاب و سنت ہی کی روشنی میں اس تناقض کو رفع کرنا چاہئے۔ علمِ قرب یا تصوف اس تضاد و تناقض کو رفع کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے، حق تعالیٰ کی بات سے ثابت کرتا ہے، ان کے رسولؐ کی تصریح و تفسیر سے ثابت کرتا ہے کہ ہماری ذات "معلوم" حق ہے اور غیر ذاتِ حق ہے۔ ہمارے لئے صورت، شکل، حد و مقدار، تعین و تحیز ہے اور حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک و منزہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہم میں صفاتِ عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ۔ ہم میں قابلیاتِ امکانیہ مخلوقیہ ہیں، اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیقِ فعل نہیں۔ اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں ہم میں ثابت ہیں مثلاً وجود و انا، صفات و افعال، ملک و حکومت، پھر حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذواتِ خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ یہ تمام اعتبارات ہم میں پائے ضرور جاتے ہیں، فرق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کے لئے کامل و مطلق و قدیم ہیں اور ہمارے لئے ناقص و مقید و حادث، ان ہی اہم سوالات کی تشریح و توضیح اور ان کے جواب کتاب و سنت کی روشنی میں تصوف یا علمِ قرب کا موضوع ہیں اور ان ہی پر سیر حاصل بحث تم کو اس کتاب میں ملیگی۔

صوفی (یا مقرب) کتاب و سنت کے بتلانے سے اپنے فقر سے واقف ہو جاتا ہے کہ وہ جاننے لگتا ہے کہ ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے

[ف] آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ کی تائید کے لئے متنِ کتاب دیکھو۔

لئے ہیں اور وہ ان تمام اعتبارات کے لحاظ سے "فقیر" ہے۔ یٰاَیُّھَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَی اللّٰہِ وَاللّٰہُ ھُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ (پ ۲۲ ع ۳۰) اس لئے وہ جان لیتا ہے کہ حق تعالیٰ ہی حیّ ہیں ظاہراً و باطناً "ھو الحیّ القیوم"، وہی علیم و قدیر ہیں ظاہراً و باطناً، ھو العلیم القدیر، وہی سمیع و بصیر ہیں ظاہراً و باطناً و ھو السّمیع البصیر (مقابلہ کرو حدیث قرب فرائض سے)

اپنے اس فقر کے امتیاز سے اس کو خود بخود اپنی امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے اور وہ جاننے لگتا ہے کہ اس میں وجود و انا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت "من حیث الامانت" پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا صوفی حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوتا ہے، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوتا ہے، ان ہی کے علم سے جانتا ہے، ان ہی کی قدرت وارادے سے قدرت وارادہ رکھتا ہے، ان ہی کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہے۔ حدیث قرب نوافل، گویا اس کے متعلق صحیح ہوتی ہے جس میں تصریح کی گئی ہے:-

کنت سمعہ الّذی یسمع بہ وبصرہ الّذی یبصر بہ ویدہ الّتی یبطش بہ ورجلہ الّتی یمشی بھا۔ (رواہ البخاری)

اور بعض روایات کی رو سے فوادہ الّذی یعقل بہ ولسانہ الّذی یتکلم بہ،

(شرح مشکوٰۃ)

اسی طرح کہا جا سکتا ہے کہ صوفی کے ہاتھ پاؤں ناک کان حق تعالیٰ ہو جاتے ہیں اور شاید یہی مطلب ہے جنیدؒ کے اس قول کا: ھو ان یمیتک الحق عنک ویحییک بہ "یعنی وہ فانی زخویش و باقی بحق ہو جاتا ہے ع نامے است بہ من زمن و باقی ہمہ اوست۔ اور شبلیؒ کے اس قول کا کہ "وہ متصل بالحق و منقطع عن الخلق" ہو جاتا ہے، اپنی ماہیت سے واقف ہو کر اپنے فقر کا تحقق حاصل کر کے وہ خلق کو میت سمجھنے لگتا ہے اور اس طرح اس کے قلب میں "یاس ممّا فی ایدی النّاس" پیدا ہو جاتی ہے (معروف کرخیؒ) وہ فاعل و مرید حق تعالیٰ ہی کو جاننے لگتا ہے اور نفس کو حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دیتا ہے (کما قال رویمؒ فی تعریف التصوف)

ہمارے ان تمام بیانات کی توضیح اور کتاب وسنت سے اُن کی تائید تم کو آگے کے ابواب میں ملیگی، جیسا کہ حضرت جنیدؒ نے تصوف کے متعلق صحیح طور پر فرمایا ہے: علمنا هذا مشيدٌ بالكتاب والسنة اور جس کو کتاب وسنت رد کریں وہ "زندقہ" ہے۔

تصوف میں "زندقہ" کی آمیزش کے دو اسباب ہیں: (۱) مشائیت (۲) اشراقیت۔ ارسطو کے فلسفے کی کتابوں سے واقف ہو کر متاخرین نے "علم کلام" میں فلسفہ اور منطق بھر دی اور بجائے ان اعتراضات وشکوک کا جواب دینے کے جو عقائدِ اسلامیہ پر مخالفین کی جانب سے عائد کئے جاتے ہیں (جیسا کہ سلف کے علمائے کلام نے کیا تھا) خود عقائدِ دینیہ کی جانچ پڑتال شروع کر دی اور ان کو عقلِ نظری کے معیار سے جانچنے لگے۔ عقلِ نظری کے پرستاروں میں اختلافات کا ہونا ضروری اور لازمی ہے اسی لئے تو تاریخ فلسفہ تناقضات ومتضاد نظری آرا کا ایک مجموعہ ہے متکلمینِ اسلام میں بھی ابتدا ہی سے دو فریق پیدا ہو گئے۔ اشاعرہ و معتزلہ۔ متقدمین اشاعرہ[1] نے تو اپنی عقل کو علمِ الٰہی کے ماتحت رکھا اور ان کے عہد میں علمِ عقائد یا کلام میں صرف وہی عقائدِ دینیہ مذکور ہوتے تھے جو کتاب وسنت سے ثابت تھے، ان میں منطق اور فلسفے کو دخل نہ تھا۔ البتہ متقدمین کو زیادہ اہتمام اس بات کا تھا کہ فرقہ معتزلہ کی تردید کی جائے تاکہ عوام ان کے دامِ تزویر میں نہ پھنس جائیں۔ معتزلہ نے

---

[1] ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف مسئلہ تکوین اور چند ہی دوسری تحقیقات میں ہے، باقی ہر مسئلہ میں یہ متفق ہیں۔ امام ابوالمنصور ماتریدی جو تین واسطوں سے امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں ۳۳۳ھ میں فوت ہوئے یہ ماترید کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے قریب ایک گاؤں ہے۔ ابوالحسن اشعری بھی اسی زمانہ کے ہیں مسئلہ اختلافیہ میں شافعیہ امام ابوالحسن اشعری کے تابع ہیں اس وجہ سے ان کو اشعریہ کہتے ہیں اور حنفی ابومنصور کے تابع ہیں۔ اس سبب سے ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اہلِ سنت وجماعت، شافعی، حنبلی، مالکی حنفی ہیں اور اہلِ حدیث بھی اہلِ سنت ہی میں داخل ہیں۔ (دیکھو عقائد اسلام مصنفہ مولانا عبدالحق صاحب۔ ص ۲-۳-۴)

(جو واصل بن عطا کے پیرووں کا گروہ ہے اور بجز مسئلہ امامت کے شیعہ بھی اکثر عقائد میں معتزلہ ہی کے ہم زبان ہیں) اپنے عقائد کو بالکلیہ عقلِ نظری کے تحت رکھ دیا۔ اسی طرح عقائد میں تغیر کا پیدا ہونا لازمی تھا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اور پھر کیا تھا جدید اختراعات کا دروازہ ہی کھل گیا۔

خالق و مخلوق کے ربطِ باہمی کے مسئلہ میں معتزلہ نے معیتِ خالق بہ مخلوق کا انکار کیا۔ کیونکہ عقلِ نظری نے انہیں یہ سمجھایا کہ اگر خالق کی ذاتِ خلق کے ساتھ معیت مان لی جائے تو ذاتِ خلق کے تجزیہ تبعیض و تقسیم سے ذاتِ خالق کی بھی تقسیم و تبعیض لازم آئیگی اور حلول و اتحاد بھی اور یہ صریحًا خالق کی تنزیہ کا انکار ہے۔ اس لئے اُنہوں نے ان تمام قرآنی آیات کی جن میں معیت و اقربیت و احاطتِ ذاتیہ کا صاف صاف ذکر ہے[1] تاویل کر دی اور خیال کیا کہ یہ معیت وغیرہ محض علمی ہے نہ کہ ذاتی۔ اور متاخرین اشاعرہ نے بھی تنزیہِ حق کو برقرار رکھنے کی خاطر اسی توجیہ سے کام لیا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں آیاتِ تنزیہ و آیاتِ تشبیہ دونوں کثرت سے ملتے ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّنَكْفُرُ بِبَعْضٍ کا مصداق ہے۔ اسی حقیقت کی جانب صوفیۂ کرام نے ہماری توجہ مبذول کی ہے۔ اس کتاب میں آپ کو تنزیہ و تشبیہ کا صحیح مسلک ملیگا اور جب تک اس صحیح مسلک کو اختیار نہ کیا جائے قرآن و سنت کا تمسک ممکن نہیں۔

تصوف میں اشراقیت کے داخل ہونے کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ شئ کی غیریتِ ذاتیہ کا انکار کر دیا گیا۔ قرآن میں خلق کی غیریت صریح طور پر ملتی ہے۔ فلاطینوس[2] (جس کو بعد میں فلاطونِ

[1] آیات قرآنیہ کے لئے دیکھو باب سوم ص ۸۸

[2] فلاطینوس (PLOTINUS) مصر کا رہنے والا تھا۔ سنہ ۲۰۴ء میں پیدا ہوا اور ۲۶۹ء میں فوت ہوا۔ روما میں اس نے اپنا مدرسہ قائم کیا اور دس سال کے عرصہ میں روما شہنشاہ گالی نس اور اس کی ملکہ اس کے معتقدین میں شامل ہو گئے۔ فلاطینوس کا فلسفہ اشراقیت کہلاتا ہے۔ وجود خدا کے سوا کسی کا نہیں۔ وجود کا پہلا اشراق عقل ہے۔ دوسرا روح، تیسرا مادہ، ہر شئے خدا ہی کا اشراق ہے۔ غیرِ حق ذاتاً وجوداً نقش دوم چشم احول ہے۔

الٰہی بھی پکارا جانے لگا) کی تعلیمات کے زیر اثر شئ کو غیر ذاتِ حق نہیں بلکہ عین ذاتِ حق قرار دیا گیا۔ حق ہی حق ہے غیر حق ذاتاً و وجوداً معدوم۔ باعتبار شئ ہمہ اوست صحیح عقیدہ مان لیا گیا۔ ذاتِ شئ اور غیریت شئ کی نفی کا لازمی نتیجہ اباحت و زندقہ تھا۔ اتباعِ شریعت کی اب کوئی ضرورت نہیں رہی۔ شریعت و طریقت کا تضاد اول مرتبہ پیش کیا گیا۔ اور اس طرح شریعت کا جُوا نکال پھینکنے کی کوشش کا آغاز ہوا۔ شریعت کو ناقصین کا شعار قرار دیا گیا، کاملین کو اس کے اتباع کی ضرورت نہیں بتائی گئی۔ حق تعالیٰ کے سوا غیر کا تصور تک ناممکن۔ اب حق تعالیٰ آمر ہے نہ کہ مامور، غیریت کے ماننے تک ضرورِ شریعت کی ضرورت ہے۔ جب غیریت کا ارتفاع ہو گیا اور حق ہی رہا تو اب شریعت کی پابندی کیسی۔ "جمال کا اتباع عورتوں کا کام ہے، جلال کا اتباع مردوں کا۔" شریعت کا علم تو علم سفینہ ہے۔ لیکن علم طریقت علم سینہ ہے، جو سینہ بسینہ چلا آرہا ہے، رازِ پوشیدہ ہے، سرِ مکنون ہے! ان ترّہات کی کسی قدر مزید تفصیل اور اس کی تشفی بخش تردید آپ اس کتاب کے باب چہارم میں پائیں گے۔

اشراقیت کا دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ شئ غیر مقصود کو مقصود قرار دے لیا گیا اور مقصود کو قطعاً نظرانداز کر دیا گیا۔ اب "کمالات" کو جو محض توابع ہیں اور حصول مقصود کے بعد خود بخود پیدا ہوتے ہیں اصل مقصود قرار دیا جانے لگا۔ لذات و احوال، کشف کونی، تصرفات و کرامات، وجد و حال، رویائے صادقہ وغیرہ سالک کی غایت قرار پائے اور ان کو بزرگی اور تقویٰ کی علامتِ خاص خیال کیا جانے لگا۔ ان کمالات کے حصول کے لئے غیر مسنون مشقوں اور شغلوں کی ابتدا ہوئی، جوگیوں اور سنیاسیوں تک سے بھی اشغال وغیرہ کے سیکھنے میں دریغ نہیں کیا گیا، اور اس طرح ہندی مراسم اور یونانی تخیلات و نظریات کا ایک معجونِ مرکب پیدا ہوا۔ جو اسلامی تصوف کے نام سے مشہور ہوا[1]، جس کا مقصود صاحبِ

---

[1] اسی کو پیش نظر رکھکر مستشرقین نے اسلامی تصوف کو یونانیوں یا ایرانیوں سے ماخوذ تصور کیا ہے۔

تصرف وکرامات ہوتا تھا اور بس اور اس فوق البشر قوت وطاقت کی خواہش کا حاصل اپنے نفس کو مخلوق کی نظر میں برتر بنانے اور ان کے قلوب کو مسخر کرنے کے سوا اور کیا ہوسکتا تھا! اور حقیقی اسلامی تصوف تو جیسا کہ تم نے اوپر پڑھا، ہوئی اور نفس کے پنجے سے نجات حاصل کرنا اور ریافت وشہودِ حق کا قائم کرنا، خلق سے فانی ہوکر حق سے بقا پانا سکھلاتا ہے، بھلا اس کو اس نام نہاد اسلامی تصوف سے کیا تعلق!

چراغِ مردہ کجا شمعِ آفتاب کجا   بہ بیں تفاوتِ رہ از کجا است تا بکجا!

اس کتاب میں حقیقی اسلامی تصوف کا صاف وواضح بیان ہے جس کا مقصود "حصول مقامِ عبدیت مع الألوہیت" اور "ریافت وشہودِ حق" ہے جس کا نتیجہ "محویت فی الحق اور ریافت وشہودِ خلق وحق" ہے۔ اس تصوف کا ماخذ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، اس کو شاید پہلی مرتبہ اس وضاحت ومنطقی ترتیب سے پیش کیا جارہا ہے۔ راقم الحروف کو اس کے اہم مقامات کی لسانی تعلیم عارف تام المعرفت سیدی ومولائی حضرت مولینا محمد حسین صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ سے ملی ہے۔ اس مقالہ کی ہر سطر "مشید بالکتاب والسنت" ہے، اس کو اکابر اولیاءِ دین کی تائید حاصل ہے گو ہر مقام پر ان کی کتابوں کا حوالہ دینا ضروری نہیں خیال کیا گیا۔ اس سے وہی نیک بخت مستفید ومستریح ہوسکتا ہے جس کو "تفقہ فی الدین" کی نعمت عطا کی گئی ہے جس نے اپنی عقل کو "علم اللہ" کے تابع کردیا ہے اور کتاب و سنت کو معیارِ حق وباطل قرار دے لیا ہے۔

من یدر ما قلت لم تخذل بصیرتہ   ولیس یدریہ الا من لہ بصر

(شیخ اکبر)

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

باب ۲

عبادت و استعانت [1]

اے در دلِ من اصلِ تمنا ہمہ تو   وے در سرِ من مایۂ سودا ہمہ تو
ہر چند بہ روزگار در می نگرم   امروز ہمہ توئی و فردا ہمہ تو (ابو سعید مہنہ)

انسان بلکہ تمام حیوانات کی زندگی کا پہلا قانون جلبِ منفعت و دفعِ مضرت ہے۔ تحفظِ ذات اور تولیدِ نسل دونوں کے لئے ضروری ہے کہ یہ ان چیزوں کی طلب کرے جو اس کی زندگی کے حفظ و بقا میں ممدّ و معاون ہیں اور ان چیزوں سے گریز کرے جو اس کو عدم کی طرف لیجاتی ہیں یا قوتِ حیات کی تحدید کا باعث ہوتی ہیں۔ اشیاء کی ابتدائی تقسیم اسی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے، اشیا، یا تو 'نافع' ہیں یا 'ضار'۔ مفید ہیں یا نقصان رساں، اچھی ہیں یا بُری! بعضو پر جب ان کے اثرات کا ترتب ہوتا ہے تو لذت، محبت، فریفتگی یا اطاعت پیدا ہوتی ہے یا الم و نفرت، خوف اور توحش۔ ان میں سے ایک بالطبع محبوب ہیں، مرغوب ہیں تو دوسری فطرۃً غیر محبوب و نا مرغوب! ایک کے حصول کا وہ کوشاں ہوتا ہے تو دوسرے سے گریزاں۔ کوشاں ہو کہ گریزاں، انسان کی زندگی کا تار و پود یہی جذبات ہیں، ان کا زور مرد افگن ہوتا ہے، ان کے ترو شور سے اس کو فرصت ملتی ہے اور نہ نجات، یہاں تک کہ زندگی کے مقررہ دن ختم ہو جاتے ہیں اور وہ یہ کہتا ہوا رخصت ہوتا ہے۔

---

[1] یہ مقالہ "قرآن کا فلسفۂ مذہب" کے عنوان سے اول مرتبہ معارف جولائی ۱۹۳۲ء میں طبع ہوا۔

من باغِ جہاں را قفسے دیدم وبس — مرغش زہوا وہوسے دیدم وبس!
از صبحِ وجود تا شبانگاہِ عدم — چوں چشم کشودم نفسے دیدم وبس (ابو سعید ابو الخیر)

اپنی زندگی کے مختصر قیام میں ہر شخص اشیاء کے تغیر و حدوث کا اچھا مشاہدہ کرتا ہے۔ کائنات میں ایک دائمی تغیر جاری ہے، کوئی شئے ساکن نظر نہیں آتی، سکون و ثبات فریب نظر معلوم ہوتے ہیں، ہر ذرۂ کائنات میں ایک تڑپ سی نظر آتی ہے، کاروانِ وجود کو کہیں قیام نہیں، شانِ وجود ہر لحظہ تازہ ہوتی ہے، قہری تجلّی ہر شئے کو ہر لحظہ فنا کر رہی ہے اور جمالی تجلّی ہر لحظہ وجود بخش رہی ہے۔

ہستی کہ عیاں نیست دراں در شانے — در شانِ دگر جلوہ کند ہر آنے
ایں نکتہ بجوز "کلّ یومٍ ھُوَ فی شان" — گر بایدت از کلامِ حق بُرہانے

اشیاء کے اس تغیر و تبدل، تکون و حدوث، فنا پذیری و زوال کی جہت جب چشم بصیرت رکھنے والے انسان پر نمایاں ہو جاتی ہے تو اس نے اپنے فقر و احتیاج کی وجہ سے ذل و افتقار یا بندگی کی نسبت جو ان سے قائم کر رکھی تھی وہ ایک دم کٹ جاتی ہے، ذواتِ خلق کا فقر اس کی نظروں میں واضح ہو جاتا ہے اور اس کو اس ذات کی تلاش ہوتی ہے جو قائم بالذّات و متصور بالذات ہے جو واجب و قدیم ہے، صفاتِ کمالیہ سے موصوف ہے، فعّال ہے، سارے جہان کا مالک و حاکم و مولیٰ و ربّ ہے!

اب مذہب یا دین کا ماحصل بھی اتنا ہی ہے کہ ذُلّ و افتقار کی نسبت جس کو دین کی زبان میں عبادت و استعانت سے تعبیر کیا جاتا ہے، ذواتِ خلق سے قائم نہ کی جائے اور احتیاجات اور مرادات میں استعانت ذواتِ خلق سے نہ کی جائے بلکہ عبادات و استعانت کا مرکز ذاتِ اللہ رہے۔ یہی مفہوم ہے اس دعوتِ کلمہ طیبہ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ کا" کہ اللہ کے سوا کوئی ذات قابلِ عبادت و مستحقِ استعانت (الٰہ) نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، جو اس پیام کو ساری دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لئے بھیجے گئے ہیں!

فقر و احتیاج انسان کی فطرت میں شامل ہیں، اسی فقر و احتیاج کو رفع کرنے کے لئے وہ ہر نفع و ضرر پہنچانے والی چیز کو اپنا 'الٰہ' قرار دیتا ہے، خواہ یہ چیز عناصر سے ہو یا جمادات سے، نباتات سے ہو یا حیوانات سے، فوق الفطرت ہو یا فوق البشر۔ ان سے رفع احتیاج کے لئے اعانت طلب کرتا ہے اور استعانت کے لئے ان سے ذل و افتقار کی نسبت قائم کرتا ہے اپنے جہل اور نادانی کی وجہ سے ان کو مستقل طور پر نافع اور ضار خیال کرتا ہے اور یہی خیال اس کو اپنے سے کم تر مخلوق کے آگے سجدہ ریز ہونے پر مجبور کرتا ہے!

حواس کے اس التباس اور عقل کے اس دھوکے کو دور کرنے کے لئے دینِ حق کا یہ پیام محمد عربی (فداہ ابی و امّی) نے عالم کو سنایا کہ انسان اشرف المخلوقات ہو کر، فطرت کا شہکار ہو کر، اپنے سے ادنیٰ اور کم تر مخلوق کے آگے ذلیل نہیں ہو سکتا، اس کی گردن اگر جھک سکتی ہے تو اُسی ایک ہمہ خیر، ہمہ دان و ہمہ بین و ہمہ توان ہستی کے آگے جس کے دستِ قدرت میں ساری کائنات کی باگ ہے جو جملہ صفاتِ کمالیہ سے متصف ہے اور تمام عیوب سے مُنزّہ اور مُبرّیٰ ہے! یہی ہستی ہماری "الٰہ" ہے یہی قابلِ عبادت ہے، یہی مستحقِ استعانت ہے، یہی ہماری خالق ہے، مالک ہے، ہماری رب ہے مولیٰ ہے، حاکم ہے، اِسی کے ہم مخلوق ہیں، مملوک ہیں، مربوب ہیں، عبد ہیں، محکوم ہیں، اُسی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور اُسی سے تمام حاجات و مرادات میں بھیک مانگتے ہیں۔ یہی ذات غنی ہے اور ہم سب اُسی کے فقیر ہیں۔ اس کے فقیر ہو کر ہم سارے عالم سے غنی ہیں؛

یہ پیام صدقِ محض ہے ہماری عزتِ نفس کے عین مطابق ہے، حق و خلق کے رابطہ کا سچا اظہار ہے! اس کو مان کر انسان حقیقی معنی میں انسان بنتا ہے، بے خوف، بے جگر، مجاہد جس کی امید و بیم کا مرکز وہی ایک اللہ ہوتا ہے جو سارے عالم کا مالک اور حاکم ہے! اب مجاہد کی زندگی کی ہر جنبش اُسی مالک و حاکم کے حکم کے تحت ہو جاتی ہے اور اس کے احکام کی تعمیل میں امر کے امتثال میں وہ ایک جان دیتا ہے ہزاروں جان پاتا ہے، اس کا ضعف قوت سے، اس

کی ذلت عزت سے، اس کا فقر غنا سے بدل جاتا ہے. موجوداتِ عالم میں سے وہ کسی سے نہیں ڈرتا، فلا تخافوھم وخافونِ ان کنتم مؤمنین[۱] کا حکم اس کو سارے عالم سے بےخوف کر دیتا ہے، نہ وہ کسی سے امید و رجا رکھتا ہے، الیس اللہ بکافٍ عبدہ[۲] اسکو ساری کائنات سے غنی کر دیتا ہے. ذواتِ خلق سے امید و بیم کی نسبت کٹتے ہی وہ نفس مطمئنہ حاصل کر لیتا ہے اور اپنے رب سے راضی ہو جاتا ہے. اللہ کو راضی رکھکر وہ غیر اللہ سے مستغنی ہو جاتا ہے! اب وہ غنی عن الشئی ہے، کونسی چیز اللہ سے برتر ہو سکتی ہے جس کے حصول کی وہ خواہش کرے، اب سب کچھ اسے حاصل ہے۔ اسی لئے فرمایا گیا ہے، لکیلا تاسوا علیٰ ما فاتکم ولا تفرحوا بما اٰتاکم[۳] علوئے تمکین اسی کو حاصل ہے، وہی مخاطب ہے اس قول کا: انتم الاعلون واللہ معکم[۴]!

دیکھو "اللہ" کے فہم نے اس کو کیا سے کیا کر دیا! یا تو وہ ایک حقیر اور ذلیل جانور کی طرح ہر ایک سے ڈرتا اور لرزتا تھا، ہر ایک کو نافع اور ضار قرار دیتا تھا، سرِ عبودیت خم کرتا تھا، مدد و اعانت کا خواہاں تھا، ان ہی کی عبادت و عبودیت میں زندگی گزار رہا تھا، مشوش، حیران، پریشان، خود ضعیف اور مطلوب بھی ضعیف "ضعف الطالب و المطلوب" یا اب علمِ رسالت کے جاننے اور ماننے کے ساتھ ہی لا کی شمشیر ہاتھ میں لے کر وہ آگے بڑھتا ہے اور اپنے جاہل ساتھیوں سے قرآن کے الفاظ میں پوچھتا ہے۔ افغیر اللہ تامرونی اعبد ایھا الجاھلون[۵]؟

تا چند گہ از چوب گہ از سنگ تراشی ‏ ‏ ‏ ‏ بگزر ز خدائے کہ بصد رنگ تراشی

---

[۱] اگر تم مومن ہو تو اُن سے خوف نہ کرو مجھ سے خوف کرو۔ [۲] کیا اللہ بندے کے لئے کافی نہیں؟

[۳] تاکہ تم غم نہ کھاؤ اس پر جو ہاتھ نہ آیا، اور نہ شیخی کرو اس پر جو تم کو اس نے دیا۔

[۴] تم ہی بلند ہو اللہ تمہارے ساتھ ہے۔

[۵] اے جاہلو کیا تم مجھے غیر اللہ کی عبادت کرنے کا امر کرتے ہو۔

غیر اللہ کی عبادت و عبودیت کا جوا وہ گردن سے اتار کر پھینک دیتا ہے، عمر میں پہلی مرتبہ حرّیت محسوس کرتا ہے، خوف کا بھاری پتھر اس کے سینہ سے اُٹھ جاتا ہے، اپنے حقیقی مولیٰ کے آگے جھک جاتا ہے اور ان کو رحیم پاتا ہے کانَ بالمؤمنین رحیمًا کی بشارت اس کو ہر طرح مطمئن کر دیتی ہے، اب اس کو یقین ہوجاتا ہے کہ حق تعالیٰ اس کے ساتھ ایمان کے بعد شانِ رحمت ہی سے پیش آئینگے، ان کا علاوہ رحیم ہونے کے حاکم و حکیم ہونا اس کے دل کو اور قوی کر دیتا ہے، وہ انہیں اپنے ہر امر میں متصرف سمجھتا ہے اور ان کے ہر فعل کو سراسر حکمت سے مملو دیکھتا ہے۔ ان ہی کے حکم کے مطابق ان کو اپنے کاموں میں وکیل بناتا ہے: فاتخذہ وکیلا، ان کا فرمان ہی کفیٰ باللہ وکیلا۔ کہہ کر وہ آزادی و اطمینان کے ساتھ مصروفِ عمل ہوجاتا ہے! اب کہاں یہ اور کہاں وہ جاہل جو غیر اللہ سے ذُل و افتقار کی نسبت جوڑ رہا ہے، سچ ہے۔

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ، وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ، وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ [1] (الفاطر ۱۵۶)

دین کا اجمال: عبادت و استعانت، اس کا ماحصل، تحفظِ توحید۔ اب اس اجمال کی کسی قدر تفصیل ضروری ہے۔

عبادت غایتِ تذلّل کا نام ہے جس کا اظہار معبودِ حقیقی کے آگے کیا جاتا ہے، اس کے معروف طریقے نماز، روزہ، حج زکوٰۃ وغیرہ ہیں، نماز کے تمام اعمال و ارکان پر غور کرو، عبادت یا اظہارِ ذلت کا مفہوم بخوبی تمہارے دل نشین ہوگا۔ عابد نماز کا قصد کر رہا ہے، مصلّے کی طرف بڑھ رہا ہے، زبان پر ہے "اِنِّي ذَاهِبٌ اِلٰى رَبِّي سَيَهْدِيْنِ" [2] دل غیرِ حق سے پاک ہے، حق تعالیٰ کے سوا کسی کو بزرگی کا مستحق نہیں سمجھتا اور اسی فہم کے ساتھ تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کہتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے روبرو ہو کر کہتا ہے اِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ

---

[1] برابر نہیں اندھا اور دیکھتا۔ اور نہ اندھیرا نہ اجالا اور نہ سایہ اور نہ لُو، اور برابر نہیں جیتے اور مردے۔

[2] میں اپنے رب کی طرف چلا ہوں وہ میری ہدایت کریگا۔

حَنِیفًا وَّمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ، دل پوری طرح متوجہ بحق ہے ورنہ جانتا ہے کہ جھوٹ کی سزا کیا ہے یُخَادِعُوْنَ اللّٰہَ وَھُوَ خَادِعُھُمْ[1]۔ اب نیت میں بھی خلوص ہے۔ حق تعالیٰ ہی کے لئے نماز پڑھ رہا ہے، عاشقانہ ایمان کے پیدا ہونے کے لئے پڑھ رہا ہے، عادت کے تحت نہیں، ان ہی کے حول وقوت سے پڑھ رہا ہے، ثنا میں حق تعالیٰ کی عظمت وجلالت وجبروت کا اظہار کر رہا ہے اور توحید کا اقرار لَآ اِلٰہَ غَیْرُکَ، سے ہو رہا ہے۔ اب حضوری میں دست بستہ نظر نیچی کیے ذلت ومسکنت کی تصویر بنا کھڑا ہے، زبان پر جاری ہے الحمدُ للّٰہ اور دل میں سمجھ رہا ہے کہ عالم میں کوئی ذات مستحقِ حمد نہیں، سارے محامد ومحاسن کی وہی ایک ذات لَاشَرِیْکَ لَہٗ سزاوار ہے، جب رب العلمین کہتا ہے تو جانتا ہے لَارَبَّ سِوَاہٗ، ربوبیت اسی کو زیبا ہے، عالم تمام اس کا مربوب ہے، الرحمٰن الرحیم کہتے وقت عالمِ رجا میں داخل ہوتا ہے، رحمت وکرم کی امید دل میں پیدا ہوتی ہے، جانتا ہے کہ رحمانیت کا تعلق تو ساری کائنات سے ہے، رحیمیت خصوصی شے ہے اور مؤمنین سے مختص، کان بالمومنین رحیمًا، مٰلکِ یَوْمِ الدِّیْنِ کہتے وقت عالمِ خوف کا مشاہدہ کرتا ہے، روزِ قیامت حق ہے، اور یہ وہ دن ہے کہ اس کی شان میں فرمایا گیا، یوم لا تملک نفسٌ لِنفسٍ شیئًا[2]۔ اس امید وبیم کی حالت میں عرض کرتا ہے کہ اِیَّاکَ نَعْبُدُ حق تعالےٰ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، ذل وافتقار کا رشتہ آپ ہی سے جوڑتے ہیں۔ وَاِیَّاکَ نستعین آپ ہی سے استعانت کرتے ہیں، جانتے ہیں کہ لا فاعل فی الوجود اِلَّا اللّٰہ، ماسوی اللہ سے بالکلیہ اعراض کر کے آپ ہی کی طرف بالکلیہ رجوع ہوتے ہیں، ہم آپ کے سوا استعانت کی جہت سے غیر کو کیوں پکاریں جب کہ ہمیں یہ سنا دیا گیا ہے اور ہم نے بھی تجربہ سے اس کی توثیق کر لی ہے کہ آپ کے سوا کسی میں حول وقوت نہیں، لاحول وَلَا قوۃ اِلَّا باللّٰہ اس لئے وہ نہ ہمیں نفع پہنچا سکتے ہیں نہ ضرر! اس مدح وثنا واقرار عبودیت

---

[1] دغا بازی کرتے ہیں اللہ سے اور وہی ان کو دغا دیگا۔ [2] جس دن بھلا نہ کرینگے کوئی نفس کسی نفس کا کچھ بھی۔

کے بعد التماس و دعا اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ، حق تعالیٰ راہِ مستقیم کی ہدایت فرمایئے، نفس و ہویٰ سے چھوٹیں، آپ کا قرب نصیب ہو، صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ہ اہل انعام کی راہ پر چلنا نصیب ہو، جو انبیاء اولیاء کی راہ ہے، یہی اہلِ ایمان ہیں" وَالَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ مِنَ النَّبِيِّيْنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصَّالِحِيْنَ،" مغضوبین و ضالّین کی راہ نہیں جنہوں نے غیر اللہ سے عبادت و استعانت کا رشتہ قائم کر کے ہمیشہ کے خسارہ میں اپنے کو مبتلا کر لیا! "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ہ"

اس حمد و ثنا، التماس و دعا کے ساتھ وہ کلامِ ربانی کی چند اور آیتیں احکامِ خداوندی کے معلوم کرنے، تکرار سے ان کو اپنے ذہن میں جمانے، ہر حرف کی تلاوت پر دس نیکیاں کمانے اور حق تعالیٰ سے سرگوشی کرنے بڑھتا ہے اور پھر فوراً بیشی میں جھک جاتا ہے گویا اپنے رحمان و رحیم آقا کے "پیٹ میں مونڈی" دے دیتا ہے۔ اس طرح اپنی ذلت کا مزید اظہار کرتا ہے، اسی حالت میں اس کی زبان سے اس کے مولیٰ کی تقدیس و تنزیہ و تحمید جاری ہوتی ہے، اپنی بےمائیگی فقر و ذلت کا احساس قلب میں واضح طور پر موجود ہوتا ہے۔ جب سر اٹھاتا ہے تو حق تعالےٰ اسی کی زبان سے فرماتے ہیں سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ، اس طرح اس کا مرتبہ بلند کرتے ہیں جو سر معبودِ حقیقی کے آگے جھکتا ہے وہ مخلوق کے آگے جھک نہیں سکتا، وہ سب سے بلند ہوتا ہے، ممتاز ہوتا ہے، بے نیاز ہوتا ہے، وہ ایک لاقیمت جوہر ہوتا ہے۔ سچ ہے،

من رکع الی مولیٰ ومال الیہ احرقہ اللہ بنورہ حتی یصیر جوھرا لاقیمۃ لہٗ[۱] (حدیث)

اس سرافرازی کے شکریہ میں وہ حق تعالیٰ کی حمد کرتا ہے اور پیروں پر گر جاتا ہے، پیر پکڑ لیتا ہے اور اس طرح غایتِ تذلّل کا اظہار کرتا ہے، زبان پر آقا کی عظمت و رفعت و علو کا اقرار جاری

[۱] جو اپنے مولیٰ کی طرف جھکتا ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اس کو اپنے نور سے جلا دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایک لاقیمت جوہر ہو جاتا ہے۔

ہو جاتا ہے۔ اس اظہارِ تذلل میں وہ اپنی آنکھ کی ٹھنڈک پاتا ہے وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِيْ فِي الصَّلٰوةِ[۱] یہ آنکھ کی ٹھنڈک اس کو اپنے محبوب مولیٰ کے مشاہدہ سے ہو رہی ہے، یہی اس کا کمال ہے، یہی اسکی معراج ہے۔ الصَّلٰوۃ معراج المؤمنین!

معبود کا نہ صرف خیرِ محض ہونا ضروری ہے بلکہ اس کا ہمہ تواں یا قادرِ مطلق ہونا بھی لازمی ہے۔ یہ اپنی لامحدود قوت اور لامتناہی طاقت کی وجہ سے ہماری حفاظت کرتا ہے، ہماری حاجتوں کو پوری کرتا ہے، مرادوں کو بر لاتا ہے، اس کے اعتصام کے بعد ہمیں اس کی نصرت و اعانت کا قطعی یقین ہو جاتا ہے! شر کے مسئلہ کی توجیہ سے عاجز ہو کر نتائجیہ[۲] (Pragmatists) نے خدا کے ہمہ تواں ہونے کا انکار کر دیا لیکن جو خدا قادرِ مطلق نہ ہو وہ معبودِ حقیقی کب قرار دیا جا سکتا ہے، جو خود شر پر غالب نہ ہو ہماری مدد کیسے کر سکتا ہے، ہمارا مولیٰ اور نصیر کیسے ہو سکتا ہے۔ شر کی توجیہ کا یہ موقع نہیں، لیکن ہم اپنے معبود کو فعالِ مطلق، ہمہ تواں مانتے ہیں، افعال و آثار کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں، حول و قوت کا اسی کو مبدا سمجھتے ہیں، اسی لئے اس سے استعانت چاہتے ہیں اور اس کے نعم المولیٰ و نعم النصیر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔ اعتصموا باللہ ھو مولٰکم، نعم المولیٰ و نعم النصیر[۳] جب قوت صرف اسی کو حاصل ہے لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہِ، حرکت کا بھی یہی مبدا ہے لا حول ولا قوۃ الا باللہ، تو فعل، جو حرکت و قوت ہی کا نتیجہ ہے، صرف حق تعالےٰ ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور ذواتِ خلق سے اس کی بالکلیہ نفی ہو جاتی ہے۔ اس حقیقت کے سمجھتے ہی اس کی بصر و بصیرت سے غفلت کا پردہ اُٹھ جاتا ہے اور وہ لا تتحرک ذرۃ الا باذن اللہ[۴] کے معنی سمجھ جاتا ہے۔ غیر اللہ سے استعانت کی نسبت کاٹ کر اسلم

---

[۱] میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے۔ [۲] زمانۂ جدید کے فلسفیوں کا ایک گروہ جن میں ولیم جیمس، ایچ جی ولس برنارڈ شا وغیرہ داخل ہیں۔

[۳] تمہیں اپنے مولا سے اعتصام چاہئے وہی تمہارا اچھا مولیٰ ہے اور اچھا مددگار۔

[۴] کوئی ذرہ بغیر اللہ کے حکم کے حرکت نہیں کرتا۔

عبدی واستسلم کا مصداق بن جاتا ہے!

اپنے رب سے استعانت کے طریقے کیا ہیں؟ بصیرت محمدیہ نے جن طریقوں کی تعلیم فرمائی ہے اُن میں سے بعض یہ ہیں:۔

اپنی حاجتوں اور مرادوں میں حق تعالیٰ سے دعا کرو۔ دعا کا حکم ہے اور اجابت کا وعدہ ادعونی استجب لکم حق تعالیٰ جودِ محض ہیں، عطاء محض ہیں، ان میں بخل کا شائبہ نہیں، مایوسی و محرومی ان کی درگاہ میں نہیں، تشفی کے لئے فرما رہے ہیں لا تایئسوا من روح اللہ[1] وہ حکیم بھی ہیں۔ ان کا ہر فعل حکمت رکھتا ہے، وہ ہمارے خیر کو ہم سے بہتر جانتے ہیں، اگر وہ ہماری کسی دعا کو نہیں قبول فرما رہے ہیں تو اسے نہ قبول فرمانے ہی میں ہمارا فائدہ ہے، اسی لئے کہا گیا ہے۔ منعہ عطائہ مرد کا کمال اسی میں ہے کہ ان کی منع کو عطا جانے، کسی عاشق نے اسی جذبہ کے تحت کہا ہے ؎

اگر مرادِ تو اے دوست نامرادی ماست — مرادِ خویش دگر بار من نخواہم خواست

سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے لا ابالی علی ای حال اصبح علی ما اکرہ وعلی ما احب لانی لا ادری الخیر لایہما[2] حق تعالیٰ خود ہمیں تعلیم فرما رہے ہیں، اور ایک نہایت دقیق نکتہ کی تعلیم فرما رہے ہیں۔

عَسٰۤى اَنْ تَكْرَهُوْا شَیْـًٔا وَّ هُوَ خَیْرٌ لَّكُمْ ۚ وَ عَسٰۤى اَنْ تُحِبُّوْا شَیْـًٔا وَّ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ؕ وَ اللّٰهُ یَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ[3] ،، (البقرہ ۱۰۶)

---

[1] اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ [2] مجھے اس امر کی پرواہ نہیں کہ میں کس حال میں صبح کرونگا، ایسی حالت میں جس کو میں پسند نہیں کرتا یا ایسی حالت میں جس کو میں پسند کرتا ہوں، کیونکہ میں نہیں جانتا کہ میرے لئے بھلائی کس حالت میں ہے۔ [3] شاید کہ بری لگے تم کو ایک چیز اور وہ بہتر ہو تمہارے حق میں، اور شاید تم کو بھلی لگے ایک چیز اور وہ بری ہو تمہارے حق میں، اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

اسی نکتہ کو سمجھ کر عارف کہنے لگتا ہے "ہمہ آں باد کہ او خواہد آں مباد کہ ما خواہیم" اور خواجہ شبلیؒ نے عارف کی تعریف ہی اس طرح کر دی کہ عارف اوست کہ منع نزد او دوست تر از عطا باشد" یہیں سے رضا کا مقام شروع ہو جاتا ہے جو استعانت کا بلند ترین طریقہ ہے۔

بہر حال اگر حق سبحانہٗ تعالیٰ کسی حکمت و مصلحت سے بندۂ مومن کی دعا قبول نہیں فرماتے تو اس کے قلب کی حفاظت فرما دیتے ہیں، مطلوب کی جانب سے خیال پلٹ دیتے ہیں، حکایت شکایت، جزع فزع کی طرف مائل نہیں کرتے، رضا کے مقام میں پہنچا دیتے ہیں اور وہ "لِکُلِّ اجلٍ کتاب" کہہ کر حق تعالےٰ سے راضی ہو جاتا ہے۔ اجابتِ دعا کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ مطلوب تو حاصل نہیں ہوتا لیکن حق تعالیٰ اس کی دعا کو رد نہیں فرماتے بلکہ اس کی کسی بلا کو دور کر دیتے ہیں گو اس کو اس بدل کا علم نہیں ہوتا۔ ایک آخری صورت یہ بھی ہے کہ مدعا اگر وہ دنیا میں نہیں پاتا تو آخرت کے لئے یہ ذخیرہ کیا جاتا ہے۔

انّ العبد لیریٰ فی صحائفہ یوم	قیامت کے دن بندہ اپنے اعمالنامے میں وہ نیکیاں
القیامۃ حسنات لا یعرفھا	دیکھیگا، جن کو وہ نہیں پہچانے گا، اس سے کہا
فیقال انھا بدل لسوالک فی	جائیگا کہ یہ اس سوال کا بدل ہیں جو تونے دنیا میں کیا تھا۔
الدنیا لم یقدر قضاؤہ فیھا	لیکن تیرے مقدر میں دنیا میں ان کا ملنا نہ تھا۔

بہر صورت اجابتِ دعا کا وعدہ سچا ہے، لیکن یہ وعدہ مطلق ہے مقید نہیں کہ اسی وقت اور اسی صورت میں پورا کر دیا جائے جس وقت اور جس صورت میں کہ بندہ نے دعا مانگی ہے، فافہم۔ اگر آپ اس نکتہ کو سمجھ جائیں تو پھر آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ کیوں رسول عربی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اس دعا کی تعلیم فرمائی تھی؛

اللّٰھم اکفنی کل مھم من حیث شئت وکیف شئت وانّٰی شئت ومن این شئت:

استعانت کا دوسرا طریقہ اپنے کاموں میں حق تعالیٰ پر توکل کرنا ہے۔ اگر ہمیں اس بات کا

یقین ہو، محض علم نہیں، یعنی تحقیق ہو، محض تعقل نہیں، یا جدید نفسیاتی اصطلاح میں یوں کہو کہ اگر یہ بات ہمارے "تحت شعوری نفس" میں اتر گئی ہو کہ فاعل حقیقی حق تعالیٰ ہیں، کہنے والے خود بدولت ہیں، افعال و آثار کا مرجع خود ہیں، حول و قوت کا مبدأ خود ہیں، اور پھر اس کا بھی تیقن ہو کہ ایمان کے بعد وہ رحیم بھی ہیں "کان بالمومنین رحیما" ولی ہیں "واللہ ولی المؤمنین" تو ہم اپنے تمام امور ان کو تفویض کرنے میں خوشی سے آمادہ ہو جائینگے اور اس تفویض کے ساتھ ہی فکر سے آزاد ہو جائیں گے، طمانیت و مسرت سے ہمارے قلوب بھر جائیں گے اور کسی مست محبت کے الفاظ میں کہہ اٹھینگے ؎

وکلت الی المحبوب امری کلہ   فان شاء احیانی وان شاء اتلفا[1]

توکل اپنی حول و قوت سے بری ہونا ہے، اعتصام باللہ ہے، ذوالنون رحمہ اللہ نے توکل کی تعریف اسی طرح کی ہے: "التوکل ترک تدبیر النفس والانخلاء عن الحول والقوۃ"[2] اور سری سقطی نے بھی ان کے ساتھ اتفاق کیا ہے: "التوکل الانخلاء عن الحول والقوۃ" ان تعریفوں کا ماخذ حدیث نبوی: لاحول ولا قوۃ الا باللہ اور قول عزوجل لا قوۃ الا باللہ۔ توکل قلبی عمل ہے۔ یعنی قلب میں یقین جاگزین کہ مجھ میں اور کسی شئی میں: نہ اثر ہے، نہ قوت ہے، نہ حرکت ہے، مجھ میں اور ہر شئی میں اثر و قوت و حرکت حق تعالیٰ ہی پیدا کرتے ہیں۔ وہ جس طرح میرے خالق ہیں، میرے افعال کے بھی خالق ہیں: خلقکم وما تعملون۔ میرے اقتضاء فطری عین کے مطابق افعال کی تخلیق فرما رہے ہیں، میرا اقتضاء میرا اختیار ہے لیکن فعل کی تخلیق حق تعالیٰ کی جانب سے ہو رہی ہے، اس لئے اسباب قطعیہ کے استعمال و اختیار کا مجھے حکم ہے، حکم کے تحت میں ان کو استعمال کر رہا ہوں۔ جانتا ہوں کہ اگر مجھے اولاد کی خواہش ہو تو جماع کو ترک نہیں کر سکتا، بھوک کی تشفی کے لئے نوالہ کا اٹھانا اور اس کا چبانا اور حلق سے نیچے

---

[1] میں نے اپنا کام اپنے محبوب کے حوالہ کیا، خواہ اب وہ مجھے زندہ رکھے یا مار ڈالے۔

[2] توکل اپنے نفس کی تدبیر کو چھوڑنا اور اپنی حول و قوت سے نکل آنا ہے۔

اتارنا قطعی ضروری ہو۔ توکل یہاں ترکِ عمل و تعطل کا نام نہیں، علم و حالت کا نام ہو، قلبی کیفیت کا نام ہے اُس یقین کا نام ہو کہ ہاتھ میں قدرت، حرکت، فعل سب حق تعالیٰ ہی کے حکم سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کی مشیت اور ارادے سے پیدا ہوئے ہیں، وہ چاہیں تو نوالہ منہ تک نہ پہنچے، ہاتھ شل ہوجائے، کھانا بھی چھن جائے، نظر ان کے فعل پر ہو، فضل پر ہو۔ اپنے زور بازو پر نہیں کسب پر نہیں۔ دست بکار دل بیار! توکل ترکِ اسباب نہیں ترکِ رویت اسباب[۱] ہی ہو۔

مبادیات کو سمجھ جانے کے بعد رزق کے مسئلہ پر ذرا غور کرو۔ رزق کا ذمہ حق تعالیٰ نے لیا ہو۔ "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا"[۲]۔ صرف ذمہ داری پر اکتفا نہیں کیا قسم بھی کھائی، صرف قسم پر اکتفا نہیں کیا، مثال بھی بیان کی ہو: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ، فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ[۳] (پارہ ۲۶ ع ۱۷)

حق تعالیٰ ان لوگوں کو بھی رزق دیتے ہیں جو غفلت و معصیت میں مبتلا ہیں، فسق و فجور میں چور ہیں، پھر جو ان کی اطاعت و رعایت کرتے ہیں وہ کیسے محروم ہوسکتے ہیں! دیکھو جو درخت بوتا ہو وہی سینچتا بھی ہے! خلقت کو وہی مدد دیتا ہو جو اُن کا خالق ہو، مخلوق کے لئے یہ بات کافی ہو کہ ان کا خالق ان کو کافی ہو "أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ"۔ ایجاد ان سے ہو دوام امداد بھی ان ہی سے ہو، تخلیق ان سے ہوئی رزق کا دینا بھی ان کے ذمہ ہو! اس کی مثال انسان اپنے نفس میں پاتا ہو۔ یہ جب کسی کو گھر پر دعوت دیتا ہو تو اُس کے لئے غذا کا بھی انتظام کرتا ہو، حق تعالیٰ نے جب ہمیں اپنی مشیت و ارادے سے پیدا کیا ہو تو رزق کی ذمہ داری بھی انہی پر ہو! انہی کے خوانِ کرم سے ہمیں برگ و نوا حاصل ہو! حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں

---

[۱] حضرت شاہ میر قبلہ۔ [۲] زمین پر کوئی ایسا چوپایہ نہیں جس کے رزق کا ذمہ اللہ پر نہیں۔

[۳] اور آسمان میں ہو روزی تمہاری اور جو تم سے وعدہ کیا گیا، سو قسم ہو آسمان اور زمین کے رب کی کہ یہ بات تحقیقی ہے جیسے کہ تم بولتے ہو۔

آقا ہیں، ہم ان کے عبد ہیں، غلام ہیں، اب آقا پر غلام کا نفقہ ضروری ہی جس طرح کہ غلام پر آقا کی اطاعت واجب ہی، اگر ہم ان کے ہو رہیں، ان کے سوا نہ کسی کی عبادت کریں نہ کسی سے حاجت و مراد بر آری چاہیں تو کیا یہ ممکن ہی وہ اپنا حق ادا نہ کریں! اس کی بشارت اس آیۂ کریمہ میں دے رہے ہیں:

مَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا	جو تقویٰ اختیار کرتا ہی اللہ اس کے لئے راستہ نکالتے ہیں اور
وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ	ایسی جگہ سے رزق فراہم کرتے ہیں جہاں کسی کا سان گمان بھی
وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ	نہیں ہوتا جو اللہ پر توکل کرتا ہی اللہ اس کے لئے کافی ہی۔

رزق کا وعدہ قطعی، صرف ہمیں اپنا حق عبادت وعبودیت ادا کرنا ہی، پھر نا ممکن ہی کہ وہ ہمیں اپنے گھر بلائیں اور پھر اپنے احسانات سے محروم رکھیں، وجود بخشی کریں اور پھر مدد نہ کریں ہست کریں اور اپنے کرم سے محروم رکھیں، اپنا حق (عبادت) ہم سے طلب کریں اور ہمارا حق (رزق) ہمیں نہ دیں[1]! وہ کریم ہیں، ان سے معاملہ کرکے ان کی خدمت ادا کرکے کون خسارہ میں رہتا ہی۔

من ذا الذی سألك فحرمته، او لجأ الیك فاھملته او تقرب الیك

فابعدته او ھرب الیك فطردته[2]؟! (از ابیوع حضرت غوث الاعظمؒ)

اسی خیال کے تحت کسی عاشق نے کہا ہی "گمان تو این ست کہ از رزق چارہ نیست امارزق راز تو چارہ نیست" ؎

بدنبال روزی چہ باید دوید! تو بنشیں کہ روزی خود آید پدید (رومی)

---

[1] مثالیں ابوالوفا اسکندری کی ہیں۔

[2] وہ کون ہی جس نے تجھ سے سوال کیا اور تو نے اس کو محروم رکھا، یا تجھ سے ملتجی ہوا اور تو نے اس کو بیکار چھوڑا، یا تجھ سے ملاپ چاہا اور تو نے اس کو دور کر دیا، یا تیری طرف دوڑ کر آیا اور تو نے اس کو دھتکار دیا۔

ایک دوسرے عاشق نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے:

ہمیں توکل مکن بلرزاں پا و دست — رزقِ تو بر تو ز تو عاشق تر است

بہرحال اتباعِ نبوت اسی میں ہے کہ رزق کی طلب میں کوشش کریں لیکن "اجملوا فی الطلب" کو پیشِ نظر رکھکر، اور یاد رکھیں کہ ہماری طلب رزق کے حصول کا مستقل سبب یا قطعی علت نہیں۔ شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ شارح "فتوح الغیب" نے مسئلہ کو اجمالاً خوب ادا کیا ہے" بعد از طلب می یابی اما نہ بطلب می یابی" یہی مفہوم اس شعر میں ادا ہوا ہے۔

بجستجوے نیابد کسے مراد دلی! — کسے مراد بیابد کہ جستجو دارد

شعر کا مطلب یہ ہے کہ جستجو کو مراد یابی کی مستقل علت قرار نہ دینی چاہیے کیونکہ معاملہ فضل پر منحصر ہے، ہاں جستجو ضرور کی جائے عادتِ الٰہی یہی ہے کہ حرکت میں برکت دیتے ہیں۔

استعانت کا تیسرا طریقہ مصیبتوں میں صبر کرنا ہے!

دنیا "دار الحزن" ہے، "دار المحن" ہے، سجن و قیدخانہ ہے، غم کی وادی ہے، "شیطان کی دکان" ہے جس میں سوا شر و فساد کے کچھ نہیں۔[۱]

اُفٍّ للدنیا ولایامھا! — فانھا للحزن مخلوقہ[۲]

ھمومھا لا تنقضی ساعۃً — عن ملکٍ فیھا او سوقہ

درویش ہو کہ شاہ، امیر ہو کہ گدا سب غم و ہم میں مبتلا ہیں، ہدفِ بلا ہیں لقد خلقنا الانسان فی کبد[۳] چونکہ حق تعالیٰ ہی ہماری غم سے آزمائش کرتے ہیں، مصیبت میں مبتلا کرتے ہیں، رُلاتے ہیں اور ہنساتے ہیں۔ وانہ ھو اضحک وابکی، مارتے اور جلاتے

---

[۱] قول یحییٰ بن معاذ۔ [۲] دنیا و ایام دنیا پر افسوس ہے کہ وہ حزن و غم کے لئے بنائی گئی ہے۔ اس کے غم ایک گھڑی کے لئے ختم نہیں ہوتے، خواہ بادشاہ کے لئے ہوں یا بازاری آدمی کے لئے۔

[۳] ہم نے انسان کو سختی میں پیدا کیا (الآیہ)

ہیں وَاَنَّہٗ ھُوَ اَمَاتَ وَاَحْیَا اور غنی کرتے اور فقیر کرتے ہیں وَاَنَّہٗ ھُوَ اَغْنٰی وَاَقْنٰی اس لئے حق تعالیٰ ہی ہمیں مصائب سے بچنے کا طریقہ بھی بتاتے ہیں اور وہ طریقہ "صبر" ہی کیا حکیمانہ ارشاد ہی،

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا وَاتَّقُوا اللّٰہَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ

ایمان والو موجودہ مصائب پر صبر کرو، دوسروں کے ساتھ صبر و استقلال سے کام لو (صابروا) اور ایسے کاموں میں ثابت قدم رہو جس کا وقت ابھی نہیں آیا (رابطوا[1]) اور اللہ سے ڈرو اسی میں تمہاری فلاح و بہبودی ہی۔ یہی نجاح کا راستہ ہی۔ صرف صبر اور حق تعالیٰ ہی کے حکم پر وَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ اور حق تعالیٰ ہی کے لئے، وَمَا صَبْرُکَ اِلَّا بِاللّٰہِ ہاں صرف صبر کرنے ہی سے مصائب کی برداشت سہل ہو جاتی ہی غم کے بادل چھٹ جاتے ہیں، فکر کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہی، اسباب کی راہ سے اگر انسان مصائب کو دور کرنا چاہے، غم سے گلو خلاصی کرنا چاہے اور راحت کی امید باندھے تو سوائے حسرت و یاس کے کچھ نہیں ملتا۔ مولانا رومؒ نے اسی چیز کو کس خوبی سے ادا فرمایا ہی، ؎

گر گریزی با امیدِ راحتے! | ہم ازاں جا پیشت آید آفتے
ہیچ کنجے بے دد و بے دام نیست | جز بخلوت گاہِ حق آرام نیست

حق تعالیٰ سے اگر محبت ہو اور مصیبت کو ان ہی کی طرف سے دیکھے تو مصائب کا آسان ہونا ضروری ہی۔ اس کی مثال یوں سمجھو[2] کہ تم ایک تاریک کمرے میں ہو، کوئی چیز تمہیں آلگی اور تم تڑپ اٹھے تمہیں معلوم نہیں کہ مارنے والا کون ہی جب تم نے چراغ منگوایا اور دیکھا کہ یہ تو تمہارا شیخ ہی، یا کوئی ایسی عزیز محبوب ہستی ہی جس سے تم کسی صورت

---

[1] رباط کے معنی اعداء کے مقابلہ میں گھوڑے باندھنے کے ہیں۔ یعنی مورچہ بندی اور ظاہر ہی کہ مورچہ بندی حفظ ماتقدم کے لئے ہوتی ہی۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

[2] یہ مثال ابو العطاء اسکندری نے دی ہی۔ بتغیر یسیر یہاں استعمال کی گئی ہے

میں آزار کی توقع نہیں کر سکتے تو تمہارا یہ جاننا بیشک تمہاری تسلی اور صبر کا باعث ہوگا کیونکہ تم اس تکلیف میں بھی دقائق لطف کا معائنہ کروگے۔ اسی طرح وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ میں حق تعالےٰ اپنے بندۂ خاص سے بطریق منت فرما رہے ہیں کہ اپنے پروردگار کی رضا و خوشنودی کے لئے اس کے حکم و بلا پر صبر کر کیونکہ ایمان کی حلاوت اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ تیر بلا کا ہدف نہ بنے، ع من سوختہ جاں را ہدف تیر بلا ئیست!

اگر تم کو حق تعالیٰ کے بیحد مہربان، رحیم اور ودود ہو جانے کا یقین ہو جائے اِنَّ اللّٰہَ بِکُمْ لَرَءُوْفٌ رَّحِیْمٌ پر ایمان ہو، کَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا پر اذعان ہو، اور وَاللّٰہُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیْمِ پر ایقان قائم ہو جائے تو پھر تم اپنے دُکھ درد کو پوشیدہ رحمت سمجھوگے! مثالوں سے اس نکتہ کو سمجھو، مشفق باپ اپنے بچے کو پچھنے لگاتا ہے لیکن دکھ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا، فاسد خون جو اس کے بدن میں زہر ہے آسان طریقہ سے نکال رہا ہے! ماں اپنے چھوٹے بچے کو غلیظ دیکھنا نہیں چاہتی، صابون اور گرم پانی سے اس کو نہلاتی، اس کے جسم کو رگڑتی اور مالش کرتی ہے، بچہ چیختا چلاتا ہے، دکھ محسوس کرتا ہے لیکن ماں کا مقصد آزار پہنچانا نہیں ہوتا، تمہارا خیر خواہ طبیب تمہیں ایارج دیتا ہے اور تم اسے ناپسند کرتے ہو لیکن اگر وہ تمہارے اختیار کا اتباع کرے تو شفا تم سے کوسوں بھاگے! اگر تم کو کوئی ایسی چیز نہ دی جائے جس پر تمہارا دم نکل رہا ہو اور تمہیں یہ اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ یہ نہ دینا عین شفقت و مہربانی کے باعث ہے تو تم کہوگے کہ یہ نہ دینا ہی میرے حق میں دینا ہے! شیخ ابوالحسن شاذلیؒ نے کیا خوب فرمایا ہے: جان لو کہ اگر حق تعالیٰ تم کو کوئی چیز نہیں عطا فرماتے تو ان کا یہ نہ دینا بخل کی وجہ سے نہیں بلکہ عین رحمت ہے، ان کا نہ دینا ہی دینا ہے، لیکن نہ دینے میں دینا وہی سمجھتا ہے جو صدیق ہے، عَسٰٓی اَنْ تَکْرَهُوْا شَیْئًا وَّیَجْعَلَ اللّٰہُ فِیْهِ خَیْرًا کَثِیْرًا[1] میں اسی راز کی طرف اشارہ

---

[1] شاید تم کسی چیز کو برا جانو اور اللہ تعالےٰ نے اس میں خیر کثیر رکھی ہو۔

ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شدائد پر بھی اسی طرح شکر فرماتے جس طرح کہ نعمتوں پر، "الحمد للہ علی ما یسوءہ ویسرہ"۔ ؎۱

صرف ایمان کی ضرورت ہے اور شدتِ حب کی، ہر مصیبت کے وقت حق تعالیٰ کی جو تجلی ہوتی ہے مومن کو اس تجلی میں ایسی حلاوت نصیب ہوتی ہے کہ سختیِ غم کو آسانی سے جھیل لیتا ہے اور اکثر اوقات غلبۂ تجلی سے اس کو دکھ بھی نہیں محسوس ہوتا۔ یہ بات اگر تمہاری سمجھ میں نہ آرہی ہو تو زلیخا پر طعنہ کرنے والی حسین سہیلیوں کے حال پر غور کرو، یوسفؑ کے ہوشربا جمال سے وارفتہ ہوکر انہوں نے اپنا ہاتھ کاٹ لیا اور خبر بھی نہ ہوئی کہ درد کیا چیز ہے۔ فَلَمَّا رَاَیْنَہٗٓ اَکْبَرْنَہٗ وَقَطَّعْنَ اَیْدِیَھُنَّ ؎۲ زبانِ حال سے وہ کہہ رہی تھیں ؎

این است کہ خوں خوردۂ و دل بردہ بسے را   بسم اللہ اگر تاب نظر ہست کسے را

شاید یہی معنیٰ ہیں عرفا کے اس قول کے کہ "اُنس کے قرب سے ادراکِ الم مفقود ہوجاتا ہے"

ایمان اور محبت میں پختہ ہونے کے بعد تم کو بیماریوں، بلاؤں، فاقوں میں وہ اسرارِ لطف و رحمت نظر آنے لگیں گے کہ تم کہہ اٹھو گے کہ رسول اللہؐ نے سچ فرمایا: حُفَّتِ الْجَنَّۃُ بِالْمَکَارِہِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّھَوَاتِ ؎۳۔ بلاؤں اور مصیبتوں سے نفس دب جاتا ہے، ذلیل و خوار ہوجاتا ہے، حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوجاتا ہے، ان سے ربط قائم کرلیتا ہے اور سبھوں سے ٹوٹ جاتا ہے، خلق سے فانی ہوجاتا ہے! غم سے زیادہ مؤثر شے سیرت سازی کے لئے کوئی اور نہیں غم ہی کے ذریعہ نفس کی خامیاں دور ہوتی ہیں، قلب کا تزکیہ ہوتا ہے، روح کا تجلیہ ہوتا ہے! بلا و غم کی وجہ سے اگر تم نے اپنے امراضِ قلبی کا معالجہ کرلیا، نفس کی تطہیر میں کامیابی حاصل کرلی، ایمان اور عملِ صالح سے مزین ہوگئے، ربطِ حق قائم کرلیا، استقامت پیدا کرلی تو یاد

؎۱ شکر ہے اللہ تعالیٰ کا اس چیز پر جو بری معلوم ہو اور جو خوش نظر آئے۔ ؎۲ پھر جب دیکھا اس کو ششدر رہ گئیں اور کاٹ ڈالے اپنے ہاتھ۔ ؎۳ جنت تو ان باتوں سے گھری ہوئی ہے جو نفس کو ناگوار ہیں اور دوزخ شہوتوں (خواہشوں) سے گھری ہوئی ہے (جب خواہش پرستی کرتے رہوگے تو دوزخ تک رسائی ہوگی)

رکھو کہ غم نے تمہیں "فوزِ عظیم" کے حاصل کرنے میں مدد دی اور ایسے غم پر ہزاروں خوشیاں قربان ہیں! وہ خوشیاں جن کی وجہ سے تم شہوتوں میں گرفتار تھے، ہوا و ہوس کے شکار تھے، ظلمتوں میں گھرے ہوئے تھے اور نور سے دور تھے! حق تعالیٰ سے تمہارا کوئی ربط نہ تھا، شیطان تمہارا قرین تھا، تم پر مسلط تھا، اور اس وعید کے تم مصداق تھے: وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ[1]۔

بلا کے اسی فلسفہ سے واقف ہو کر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ "افضل عیش" (بہترین زندگی) ہم نے صبر میں پائی! حضرت ابوبکر صدیقؓ بیمار ہوئے لوگوں نے عیادت کی اور کہا کیا ہم طبیب کو بلائیں؟ فرمایا طبیب نے مجھ کو دیکھ لیا، کہا کہ پھر کیا کہا؟ فرمایا کہ یہ کہا ہے کہ "انی فعال لما ارید"[2]۔ معروف کرخی فرمایا کرتے تھے "لیس بصادق فی دعواہ من لم یتلذذ بضرب مولاہ" جو اپنے مولا کی ضرب سے متلذذ نہیں ہوتا وہ سچا غلام نہیں، اپنے دعوائے عبودیت میں صادق نہیں۔ بعض عارفین کی جیب میں یہ لکھا رہتا تھا "وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا"[3] مصیبت کے وقت اس پر نظر ڈالتے اور محض اس خیال سے کہ حق تعالیٰ ہماری اس مصیبت کو جانتے ہیں، دیکھ رہے ہیں، جھومتے رقص کرتے! رسول اللہ ﷺ نے اس آیت پر وجد فرمایا تھا اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ آپ کے پاؤں پر گر گئیں! اسی لئے سلف کے بعض بزرگ تعزیتِ مصاب یوں کیا کرتے تھے: اصبر لحکم ربک۔ اس کے ساتھ اس قولِ نبوی صلعم کا سنا دینا بھی مومن کی خاص تسلی کا باعث ہوگا۔

اذا احبّ اللہ عبداً ابتلاہ فان	جب اللہ بندہ سے محبت کرتا ہے تو اسکو مصیبت میں مبتلا کرتا ہے
صَبَرَ اجتباہ وان رضی اصطفاہ،	اگر وہ صبر کرے تو اپنا پسندیدہ اور راضی رہے تو برگزیدہ بنا لیتا ہے

اب ایک کلی نفسیاتی قانون پر غور کرو، انسان کے لئے مصیبتوں اور آفتوں کا برداشت

---

[1] اور جو کوئی آنکھ چرائے رحمٰن کی یاد سے ہم اس پر مقرر کر دیں ایک شیطان پھر وہی رہے اس کا ساتھی۔

[2] وہی کرتا ہوں جو میں چاہوں۔ [3] اپنے رب کے حکم پر صبر کر تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے۔

کرنا اس وقت کسی قدر آسان اور سہل ہوتا ہے جب اس کو کسی اچھے بدل کی توقع ہوتی ہے، مثلاً اگر میں اپنے وطن سے دور، اہل وعیال سے مہجور کسی جگہ تمام دن محنت و مشقت میں گذار رہا ہوں تو واقعی میرے لئے ایک مصیبت ہے، لیکن میں اس کو مصیبت نہیں سمجھتا کیونکہ مہینے کے ختم پر مجھے اس کا معاوضہ تنخواہ کی صورت میں مل جاتا ہے۔ یہ میرے غموں کو بھلا دیتا ہے۔ میرے زخموں کے لئے مرہم کا کام دیتا ہے! اسی اصول کو پیش نظر رکھ کر ان وعدوں اور بشارتوں پر غور کرو جو قرآن کریم میں اس شخص سے کی جا رہی ہیں جو مبتلائے مصیبت ہے اور صبر کر رہا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیا و آخرت کی ساری بھلائیاں صبر ہی میں رکھی ہیں! امام احمد رضی اللہ عنہ کی تحقیق ہے کہ قرآن میں صبر کا ذکر نوّے جگہ آیا ہے! ہم یہاں چند اُن بشارتوں کا ذکر کرتے ہیں جو صابر کے حق میں آئی ہیں، اگر وہ ان کو پیش نظر رکھے، ان پر یقین و اذعان کے ساتھ تفکر کرے تو چیخ اُٹھے کہ "بلا از دوست عطا است و از عطا نالیدن خطا است!"

صبر سے ہم حق تعالیٰ کے محبوب بنتے ہیں اِنَّ اللہ یحبُّ الصّابرینَ[1] اور جو حق تعالےٰ کا محبوب ہو اس کو کس چیز سے حزن ہو سکتا ہے اور کس چیز سے خوف؟ صابر کو حق تعالیٰ کی معیت نصیب ہوتی ہے اِنَّ اللہَ مَعَ الصَّابرینَ[2]۔ اور یہ معیت سوکھی معیت نہیں جس کے ساتھ حق تعالےٰ ہوں وہ کیسے ذلیل ہو سکتا ہے، کیسے مقہور ہو سکتا ہے، خلق اس کا کیا بگاڑ سکتی ہے؟ لاطاقۃ لمخلوق مع قدرۃ الخالق، صبر ہی سے امامت و پیشوائی نصیب ہوتی ہے وجعلنا منھم ائمۃ یھدون بامرنا لمّا صبرُوا[3] خلق کی ہدایت کا منصب سپرد ہوتا ہے، صابر کے لئے اس کا صبر اعداء کے مکر و فریب کے مقابلہ میں ایک زبردست سپر ہے۔ وان تصبروا وتتقوا

---

[1] اللہ صبر کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔ [2] اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

[3] اور کیے ہم نے ان میں سے پیشوا جو راہ پر بلاتے تھے ہمارے حکم سے جب وہ صبر کرتے رہے۔

لا یضرکم کیدھم شیئاً بالآخران پر غالب ہونا اس کے لئے یقینی ہے۔ فاصبر ان العاقبۃ للمتقین، اس کا اپنے مطلب پر فائز ہونا ضروری ہے۔ وتمت کلمۃ ربک الحسنیٰ علی بنی اسرائیل بما صبروا یعنی تیرے پروردگار نے جو وعدہ بنی اسرائیل کے ساتھ کیا تھا یعنی دشمنوں سے نجات اور ملک وحکومت کے عطا کرنے کا وعدہ صبر ہی کی وجہ سے ایفا ہوا! صابرین کے لئے غیر محدود اجر کا وعدہ ہے۔ انما یوفی الصابرون اجرھم بغیر حساب، سلیمان بن قاسمؒ نے کہا ہے کہ ہر عمل کا ثواب معلوم ہے مگر صبر کا اجر "بغیر حساب" ہونے کی وجہ سے نامعلوم و ناقابلِ علم! حق تعالیٰ نے صابروں کے لئے اپنی "رحمت" ہدایت اور صلوٰۃ یکجا جمع کئے ہیں اور یہ اکھٹے ان کے سوا کسی اور کو نہیں دیے۔ وبشر الصابرین الذین اذا اصابتھم مصیبۃ قالوا انا للہ وانا الیہ راجعون ۵ اولٓئک علیھم صلوٰت من ربھم ورحمۃ واولٓئک ھم المھتدون![2]

اگر درد گریز پا، سریع الزوال، فانی درد، صبر کے ساتھ برداشت کر لیا جائے اور اس کی برداشت ناممکن بھی نہیں کیونکہ ناقابل برداشت تکلیف کسی کو دی بھی نہیں جاتی تو دیکھو اس کے معاوضہ میں کیا مل رہا ہے؟ کن چیزوں کا وعدہ ہو رہا ہے؟ اور کون وعدہ کر رہا ہے؟ کس کی زبانی وعدہ کیا جا رہا ہے؟ کیا تمہارے قلب میں ایمان کی شمع روشن ہے، اگر وہ "غلاف" میں نہیں باندھ دیا گیا ہے" اوندھا" نہیں ہو گیا ہے، اگر وہ ادراک کی قوت رکھتا ہے اور ان حقائق کا ادراک کر رہا ہے تو کیا درد اس کے لئے ایک نعمتِ بے بہا نہیں[3]

---

[1] اگر تم صبر کرو اور اللہ سے ڈرو تو ان کے مکر سے تمہیں کوئی ضرر نہیں پہنچیگا۔

[2] بشارت دو صابرین کو جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف رجوع کرنیوالے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن پر ان کے پروردگار کے صلوات ہیں اور رحمت اور یہی ہدایت یافتہ ہیں۔

[3] ابوسعید سے مرفوعاً روایت ہے کہ دل چار طرح کے ہوتے ہیں (۱) اجرد (برہنہ) اس میں چراغ سا جلتا ہے، یہ مومن کا دل ہے (۲)
(بقیہ بر صفحہ ۴۶)

کیا اس سے وہ متلذذ نہیں ہوگا، اُس کا مشتاق نہ ہوگا اور فرطِ اشتیاق میں یہ چیخ اس کی زبان سے نہیں نکلیگی ؎

زہرِ غم دوست جز شکر نیست — ایں تیر نصیبِ ہر جگر نیست
بد کے دہد آں حبیب جانی! — شیریں بود آنچہ تلخ دانی!

اب غور کرو اس حدیث کے مفہوم پر :-

یتعاھد اللہ عبدہ بالبلاء کما — حق تعالیٰ اپنے بندہ کی بلا کے ذریعہ خبرگیری کرتے ہیں اسی طرح
یتعاھد الوالد الشفیق ولدہ! — جس طرح کہ مہربان باپ اپنے بچہ کی خبرگیری کرتا ہے۔

صحابۂ کرامؓ کے یہی ادراکات تھے اور ان ہی کی قوت سے انہوں نے اپنا سارا تن، من، دھن اسلام کی راہ میں قربان کر دیا تھا، رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ۔

صبر کا ادب یہ ہے کہ زبان کو شکوہ و شکایت سے روکا جائے، سوائے حق تعالیٰ کے اپنی مصیبت کا کسی سے گلہ نہ کیا جائے۔ انّما اشکوبثی وحزنی الی اللہ![1]

"وردم نہان بہ زطبیبانِ مدعی! — باشد کہ از خزانۂ غیبم دوا کنند"

غور تو کرو کہ مخلوق سے شکوہ کرنے کے کیا معنی ہیں، یہی نہ کہ ایک رحیم و کریم ذات کا ایک غیر رحیم و غیر کریم ہستی سے شکوہ کیا جا رہا ہے! ایسا شخص کبھی حق تعالیٰ کی اطاعت کی حلاوت اپنے دل میں نہ پائیگا! "راس صبر" یہ ہے کہ مصیبت کو چھپایا جائے، من کنوز البر کتمان المصائب وما صبر من بث۔[2] (حدیث انس مرفوعاً)

لیکن مصیبت میں یا درد کی حالت میں زبان سے ہائے وائے نکل جائے تو یہ منافیِ صبر

(بقیہ صہ ۴۵) (۲) اغلف جس کو غلاف میں باندھ دیا گیا ہو، یہ کافر کا دل ہے (۳) منکوس (اوندھا) یہ خالص منافق کا دل ہے (۴) مصفح وہ دل جس میں ایمان و نفاق دونوں موجود ہیں یعنی زبانی ایمان کا دعوی اور دل میں اس کا یقین نہیں۔

(نوٹ صفحہ ہذا) [1] میں تو کھولتا ہوں اپنا اضطراب و غم اللہ کے سامنے۔

[2] نیکی کا خزانہ مصائب کے چھپانے میں ہے جس نے اپنے مصائب کو ظاہر کر دیا اس نے صبر نہیں کیا۔

نہیں بشرطیکہ ان سے شکوہ شکایت مقصود نہ ہو اور محض استراحت منظور ہو، کیونکہ کراہنے سے توجہ درد کی طرف سے ہٹ کر اس میں ایک قسم کی کمی محسوس ہوتی ہے، اسی لئے انین (نالہ) کی دوسری قسم کے متعلق حکم ہے کہ "لا یکرہ ولا یقدح فی الصبر"، یعنی صبر کے منافی نہیں اور پہلی قسم کو بروایت امام احمد قادح صبر قرار دیا گیا ہے۔

بلا اور مصیبت کے وقت صبر کے معنی یہی ہیں کہ "توافق بالقضاء" کیا جائے، گو فطری طور پر درد و حزن ہو رہا ہو، اور ہو گا کیسے نہیں، یہ تو اقتضائے بشریت ہے، انسانِ کامل، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم کے انتقال پر فرما رہے تھے "انا بفراقك یا ابراھیم لمحزونون" (تیرے فراق نے اے ابراہیم ہمیں محزون کر رکھا ہے) لیکن عقلی صدمہ، نہ ہونا چاہئے۔ یعنی اس مصیبت کے واقعہ کو "بے محل" اور "قبل از وقت" خیال نہ کیا جائے۔ اس کے ساتھ توافق کیا جائے، زبان پر ہو، ع "ہرچہ آں خسرو کند شیریں بود"

اور دل میں یہ خیال ہو ع جہاں دار داند جہاں داشتن"

اب حکم کے تحت اسبابِ قطعیہ کا استعمال جائز ہے بلکہ ضروری ہے اور انسان کی فطرت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ بغیر چارۂ کار اختیار کرنے کے خاموش نہیں رہتی، لیکن اسباب کے استعمال میں نظر اسباب پر نہ ہو مُسبِّب پر، جو اسباب میں اثر پیدا کرتا ہے۔ علاج کا یہ طریقہ استعمال کیا جائے، اس کے تمام اجزاء کو سمجھ کر ان کی پابندی کی جائے تو رفتہ رفتہ رضا کا مقام حاصل ہو جاتا ہے جو راحتِ کبریٰ ہے، دنیا میں جنتِ عالیہ ہے!

استعانت کا چوتھا طریقہ حق تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر ادا کرنا ہے۔

انسان کی زندگی میں غمی بھی ہے اور خوشی بھی، رنج بھی ہے اور راحت بھی، ظلمت بھی ہے اور نور بھی۔ قنوطیہ نے اپنی کور عقلی سے دنیا کے مبداء ہی کو شر قرار دیا اور بالآخر ہمہ شیطنت (Pamdiabolism) کے نظریہ کے حامی بن گئے، ان کے تجربہ میں یہ دنیا بدترین دنیا ثابت ہوئی، سوائے غم و حزن کے کوئی شے انہیں حقیقی نظر نہ آئی! اس کے برخلاف

رجائیہ نے اس دنیا کو بہترین دنیا قرار دیا، غم و الم ان کی رائے میں محض مُنہ کا ذائقہ بدلنے کے لئے ہیں، تضاد سے لذت کی کیفیت میں اشتداد پیدا کرتے ہیں، حقیقی نہیں اعتباری ہیں، لیکن سچ تو یہ ہے کہ اس دنیا میں غم بھی حقیقی ہے اور خوشی بھی حقیقی، ان میں سے کسی ایک کو التباس قرار دینا خود کو دھوکے میں مبتلا کرنا ہے، حقیقت سے چشم پوشی کرنا ہے۔ اس کی تصدیق ہر شخص اپنے تجربہ سے ہر روز کر رہا ہے، وہ نہ بلا کو قائم پاتا ہے نہ نعمت کو، ہر دو سے گذر رہا ہے، خوشی کے احساس کا انکار کر سکتا ہے نہ غم کے ادراک کا۔ بلا و نعمت کا پایا جانا ان کا محسوس ہونا ہے اور یہیں بارکلے کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ موجود ہونا دراصل محسوس ہونا ہی ہے۔

بات یہ ہے کہ حق تعالےٰ کے اسماء جلالی بھی ہیں اور جمالی بھی، اور یہ ہر وقت مصروفِ عمل ہیں۔ ایک لحظہ کے لئے معطل اور بیکار نہیں، خیر و شر، رنج و راحت، لذت و الم، نعمت و بلا انہی کی تجلیات کا نتیجہ ہیں اور حقیقی ہیں۔

انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ بلا سے نجات پاتا ہے اور نعمت میں اضافہ، بصیرتِ محمدیہ نے دونوں کے لئے قلبی طریقے بتلائے ہیں، بلاؤں میں صبر اور نعمتوں میں شکر قلبِ انسانی میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیتے ہیں، اس کو ایک طرف تو نالہ و فریاد، ماتم و سینہ کوبی، یاس و قنوط سے نجات دیتے ہیں اور دوسری طرف کبر، عُجب، فخر و غرور، تبختر سے چھڑاتے ہیں، ان سلبی و مضر جذبات سے نجات پا کر وہ قوت، ہمت اور عمل کا مخزن بن جاتا ہے اور اس کے لئے کائنات کی تسخیر آسان ہو جاتی ہے۔ اس کی توانائیاں رائیگاں نہیں جاتیں، صحیح جانب لگ جاتی ہیں اور ایک نقطہ پہ مرکوز ہو کر حیرت انگیز نتائج پیدا کرتی ہیں مصیبت میں صرف اتنی احتیاط ضروری ہے کہ ارادہ بالکل شکستہ نہ ہو جائے۔ ہمت بالکل ٹوٹنے

ل تصوریت کا بانی اٹھارویں صدی مسیحی کا ایک نہایت ذہین اور تیز فہم فلسفی (۱۶۸۵ء تا ۱۷۵۳ء)، مادہ کے وجود ہی سے انکار کیا۔ کائنات غیر مادی روحانی شئ ہے اور محض نفوس یا ارواح کی جماعت پر مشتمل ہے۔

جائے، بلا کا بہادری سے مقابلہ کیا جائے، حواس بجا ہوں، یہی چیز صبر سے حاصل ہوتی ہے اور نعمت میں خطرہ اس بات کا لگا رہتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو بھول نہ جائے جو تمام حسنات و محامد کا منبع ہیں اور اس طرح اس منبع سے دور نہ ہو جائے اور ظلمتوں میں گرفتار نہ ہو جائے، شکر سے یہ خطرہ رفع ہو جاتا ہے کیونکہ شکر کی حقیقت یہ ہے کہ نعمت کو حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھا جائے اپنی ذات یا خلق کی طرف اس کی نسبت نہ کی جائے، کیونکہ دراصل حق تعالیٰ ہی ضار ہے اور نافع، نفع و ضرر انہی کے دستِ قدرت میں ہیں، گو حواس کی نگاہ کو یہی نظر آتا ہے کہ نعمت خلق ہی کے ہاتھ سے پہنچ رہی ہے لیکن چشمِ بصیرت جانتی ہے کہ یہ محض بمنزلہ اسباب و آلاتِ نعمت ہیں۔ قاسم، مجری و فاعل و مسبب حق تعالیٰ ہی ہیں وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ، جب انسان اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر حق تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے تو وہ اس کی نعمتوں میں اضافہ کرتے ہیں، یہ ان کا قطعی وعدہ ہے، کسی استثنا کی گنجائش نہیں لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ[۱] اجابتِ دعا، رزق و غنا، توبہ و مغفرت کا انحصار اپنی مرضی پر رکھا ہے لیکن شکر کے عوض زیادتیِ نعمت کا حصول بلا تخلف ہے۔ اسی لئے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من نزلت الیہ نعمۃ فلیشکرھا جس کسی پر نعمت کا نزول ہو اسکو چاہیئے کہ شکر ادا کرے۔"

سیدِ مرسلان و مرسلِ راز — داد فرماں بشکرِ نعمت و ناز
گُلِ نعمت برائے ہر کہ شگفت — شکر آں روز و شب ببایدگفت

اسی عظیم الشان صداقت کو جس پر نعمتوں کا بقا منحصر ہے، افصح العرب والعجم صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک اور نفسیاتی طریقہ سے ادا فرمایا ہے۔

النعمۃ وحشیۃ قیدوھا بالشکر — نعمت ایک وحشی جانور ہے۔ شکر کی زنجیروں سے اسکو باندھ رکھو

[۱] اگر تم شکر کرو تو یقیناً ہم (نعمتوں میں) اضافہ کرتے ہیں۔

"خاتم ملک وحی وخاتم دیں | شکر فرمود بر نحیف وسمیں!
باز نعمت چو ہست وحشی را | صید از قیدِ شکر کن اورا
چوں گزاری تو شکر، نستیزد | ور شوی ناسپاس، بگریزد"

نفسیات کا یہ ایک مسلمہ قانون ہے کہ انسان کو جب نعمت حاصل ہوتی ہے تو وہ خوش ہوتا ہے، لیکن چند روز بعد یہ نعمت اپنی مانوسیت کی وجہ سے اپنی قدر و قیمت کھو دیتی ہے، اب اس میں کوئی ندرت باقی نہیں رہتی اس کے وجود سے اس کو کوئی خاص فرق اپنی زندگی میں محسوس نہیں ہوتا اور باوجود ناز و نعم میں گھرے ہونے کے وہ ضیق محسوس کرتا ہے، لیکن اگر یہ مفقود ہو جاتے، یا ہاتھ سے چھین لی جائے تو اب اس کو اس کی قدر ہوتی ہے۔ قدرِ نعمت بعد زوال، اسی صداقت کا اظہار ہے۔ علاوہ ازیں احساسِ نعمت کا مفقود ہونا گویا نعمت ہی کا مفقود ہونا ہے، اگر نعمت سے مجھے خوشی نہ ہو، کوفت ہو، تعب ہو تو یہ میرے لئے نعمت نہیں زحمت ہے۔ ان حقائق کو سمجھ لینے کے بعد تمہیں معلوم ہوگا کہ ازدیادِ نعمت میں شکر کا کتنا دخل ہے، نعمت کے شعور سے نعمت کا بقا ہے، شعور کا فقدان نعمت کا فقدان ہے، اسی لئے احساسِ نعمت کو زندہ رکھنا چاہئے اور یہی چیز شکر سے حاصل ہوتی ہے۔ حضرت حسن بصری "شکر" کو "جالب" "حافظ" کہتے تھے، کیونکہ وہ موجودہ کا حافظ اور مفقودہ نعمتوں کا "جالب" ہے۔ شکر سے نعمت سلب و نقصان سے محفوظ ہو جاتی ہے اور چونکہ شعور میں نعمتوں کے ادراک کی قدرت پیدا ہو جاتی ہے، وہ ان چھوٹی چھوٹی عنایتوں کا بھی مشاہدہ کرنے لگتا ہے جو اس کے قبل نظر سے پوشیدہ تھیں اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شکر سے نعمتوں میں قطعی اضافہ ہوتا ہے، الشاکر یستحق المزید (شاکر زیادتی کا مستحق ہے)، ایک نفسیاتی صداقت ہے، اسی لئے ہمارے "اسوہ حسنہ" کو جب بھی کوئی امر خوشی کا پیش آتا تو شکرِ الٰہی کی ادائی کے لئے سجدہ میں گر جاتے۔ (رواہ احمد)

انسان کی کچھ عجیب فطرت ہے، نعمتوں کو بہت جلد بھول جاتا ہے اور مصیبتوں کا ہمیشہ

شکوہ کرتا رہتا ہے کسی عرب شاعر نے اس پر خوب تہدید کی ہے:

یا ایھا الظالم فی فعلہ — والظلم مردودٌ علی من ظلم
الیٰ متیٰ وحتّٰی متیٰ — تشکوا المصیبات وتنسی النعم[۱]

ذرا ہمیں اپنی نعمتوں کو دہرانا چاہیے جن کی طرف ہماری نظر نہیں جاتی۔ پہلے "نعمتِ نفع" کو لیجیے پھر "نعمتِ دفع" کو۔ دونوں بیشمار ہیں۔ "نعمت نفع" میں آدمی اپنے صحیح وسالم قدو قامت پر نظر کرے، صحت و عافیت پر غور کرے، اُن لذتوں کا خیال کرے جو کھانے، پینے اور جنسی خواہشوں کی تکمیل میں اس کو میسر ہیں۔ پھر "نعمتِ دفع" کے سلسلہ میں یہ دیکھے کہ وہ اپاہج نہیں، ہزاروں بیماریوں سے محفوظ ہے، دشمنوں اور مخالفوں کے شر سے مامون ہے۔ صاحبِ ایمان ہر نعمت کو ایک اور نقطۂ نظر سے دیکھ سکتا ہے: اس کو "نعمتِ توفیق" بھی حاصل ہے اور نعمت عصمت بھی! نعمت توفیق یہ کہ اس کو ایمان، توحید، صدق و استقامت حاصل ہے۔ نعمت عصمت یہ کہ وہ کفر و شرک، نفاق و ارتداد، بدعت و فسق و غفلت سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ اگر ان نعمتوں کی وہ تفصیلات میں جائے، ان کی جزا پر نظر کرے، اپنی صلاحیت و استعداد پر غور کرے، یہ دیکھے کہ اس کو ان نعمتوں کا کیا حق ہے تو بے اختیار چیخ اٹھے۔

بے لطفِ تو من قرار نتوانم کرد — احسانِ تو شمار نتوانم کرد!
گر بر تنِ من زباں شود ہر موئے — یک شکر تو از ہزار نتوانم کرد! (ابوسعید جہنی)

سچ ہے: اِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا (اگر تم اللہ کی نعمتوں کا شمار کرو تو گن نہ سکو) اب ان لاتعداد احسانات کا شکر انسان کیسے ادا کر سکتا ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ شکر "ادائے شکر سے اپنے عجز کا جان لینا ہے" ادائے شکر کے ساتھ ہی ایک اور شکر لازم آتا ہے کیونکہ شکر کی توفیق

[۱] اے اپنے فعل میں ظلم کو روا رکھنے والے تجھے معلوم ہے کہ ظلم ظالم پر لوٹ کر آتا ہے۔ کب تک اور کہاں تک تو مصیبتوں کا شکوہ کرتا رہیگا اور نعمتوں کو بھلاتا جائیگا؟

بھی تو حق تعالیٰ کی جانب سے ہوتی ہے اور یہ توفیق خود ایک بڑی نعمت ہے جس کا شکر ضروری ہوا پھر اس شکر کا شکر، وعلم جرا الیٰ نہایت! اس لئے احسان و منتِ باری تعالیٰ کا مشاہدہ خود شکر ہے، ان کی نعمتوں کا اعتراف خود شکر ہے۔ ان کے حصول کے بعد مرضیاتِ حق پر قائم رہنے کی دعا، خود شکر ہے۔ ان پر حق تعالیٰ کی ثنا خود شکر ہے!

حق تعالیٰ سے استعانت کے دوسرے طریقے اجمالاً یہ ہیں: ہمیں چاہیے کہ گناہوں کے صدور پر توبہ کریں، حق تعالیٰ مغفرت سے ہماری استعانت فرماتے ہیں اِنَّہٗ کَانَ لِلْاَوَّابِیْنَ غَفُوْرًا۔ وہ رجوع کرنے والوں کو معاف کرتے ہیں، کتنا تسکین بخش اور محبت آمیز پیام ہے: اِنِّی لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اھْتَدٰی "میں معاف کر دیتا ہوں اس کو جس نے توبہ کی، ایمان لایا، نیک عمل کیے اور پھر اس راستہ پر چلا" توبہ و ندامت سے گناہ کی سیاہی قلب سے محو ہو جاتی ہے، گناہوں سے تنفر پیدا ہو جاتا ہے، نیکیوں سے محبت پیدا ہوتی ہے اور تائب حق تعالیٰ کا محبوب ہو جاتا ہے۔ "اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ"

ہم نے اوپر تفصیل سے دکھایا ہے کہ قوت و اثر اصالۃً صرف حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت ہیں لَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہِ، اس لئے ہمارے خوف و رجا کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی سے قائم ہو جاتی ہے اور اس کے قیام کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ہمیں مخلوق سے غنی اور بے نیاز کر دیتے ہیں اور اس غنا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم اس قاتل جذبہ کے چنگل سے آزاد ہو جاتے ہیں جو سنگ پرستوں کی زندگی کو سکون و طمانیت سے ہمیشہ کے لئے محروم کر دیتا ہے، یہ خوف کا جذبہ ہے جس نے ان کو سوتے جاگتے، ہر وقت پریشان مضطر اور حواس باختہ کر رکھا ہے اور جس کی وجہ سے انہیں ہر کونے میں ایک دام دکھائی دیتا ہے اور ہر گوشہ میں ایک درندہ!

اگر ہم اس امر میں حق تعالیٰ سے استعانت چاہیں کہ وہ ہمیں یاد رکھیں اور ہم سے راضی رہیں تو ہمیں چاہیے کہ حق تعالیٰ کو یاد رکھیں اور ان کے ہر حکم و فعل سے راضی ہو جائیں

فَاذْکُرُوْنِیْٓ اَذْکُرْکُمْ (تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کرونگا) اسی لئے حکم فرمایا کہ اُذْکُرُوا اللّٰہَ ذِکْرًا کَثِیْرًا، اور ہمارے راضی ہوجانے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہم سے راضی ہوجاتے ہیں۔ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ۔

آناں کہ رضائے حق بجاں می جویند　　در راہِ رضائے او بسر مے پویند

ہر یک ہمہ آن کنند کہ حق فرماید　　حق نیز ہماں کند کہ ایشاں گویند

اوپر جو کچھ ہم نے کہا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذہب یا دین مشتمل ہے دو اجزاء پر عبادت و استعانت پر: لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار سے ہمارے قلوب سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہوجاتی ہے! اس قلب کی عظمت کا کیا کہنا جس سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہوکر اللہ کی ربوبیت و معبودیت متمکن ہوگئی ہے، جس کے "اِلٰہ" قطعاً اللہ ہیں، یعنی جس کے معبود جس کے مسجود جس کے مقصود قطعاً اللہ ہیں، جس کے رب، جس کے مستعان قطعاً اللہ ہیں! اس قلب میں توحید کا جلوہ ہے، ایمان کا نور ہے، وہ نورانی قلب ہے، حق تعالیٰ کا محبوب ہے اور حق تعالیٰ اس کے وکیل ہیں، کفیل ہیں، ولی ہیں، مولیٰ ہیں، نصیر ہیں، حفیظ ہیں اور ہادی ہیں!

اس ضمن میں چند تعریفات یاد رکھو: جیساکہ تم نے دیکھا ہے ذات اللہ ہی کو اِلٰہ قرار دینا، یعنی معبود و مستعان قرار دینا، زبان سے اقرار اور دل سے اس کی تصدیق کرنا توحید ہے، اس اقرار و تصدیق سے قلب سے شرک کا خروج ہوجاتا ہے اور توحید داخل ہوجاتی ہے جس ذات پاک نے یہ پیام ہم تک پہنچایا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کی رسالت کے اقرار و تصدیق سے دل سے کفر کا خروج ہوجاتا ہے اور ایمان جلوہ افروز ہوتا ہے۔ ایمان میں دو چیزیں ہیں، ایمان میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور صرف اللہ وحدہٗ لاشریک لہٗ کی الوہیت کی تصدیق ہے، توحید میں اللہ تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت اور ان کے ماتحت بندہ کی عبادت و استعانت کی تصدیق داخل ہے۔ اس کا زبان سے

اقرار اور دل سے انکار یا شک "نفاق" ہے۔ اس کی تصدیق کے بعد انکار "ارتداد" ہے۔ یہ مثل شرک کے دین و مذہب کی نفی ہے، بغاوت ہے اور اس لئے ناقابل معافی! اور "بدعت" بھی بری بلا ہے، یہ دین میں کسی نئی بات کا پیدا کرنا ہے، یا جو دین کی بات نہیں اس کو دین سمجھنا ہے۔ غیر شریعت کو شریعت بتلانا "افترا علی اللہ" اور ایک گونہ "ادعائے نبوت" ہے بدعتی کو توبہ کم نصیب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اس کو مستحسن سمجھ رہا ہے پھر توبہ کیوں کریگا، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ"

قبل ایمان کفر و شرک سے توبہ لازم ہے، پھر ایمان یعنی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار جس سے غیر اللہ کی معبودیت اور ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی معبودیت و ربوبیت متمکن ہو جائے، اب نفاق، ارتداد، بدعت، فسق و فجور سے احتراز ایمان اور عملِ صالح پر استقامت، یہ ہے دین یا "بندگی" جس کے متعلق عارف روم نے کیا خوب کہا ہے ؎

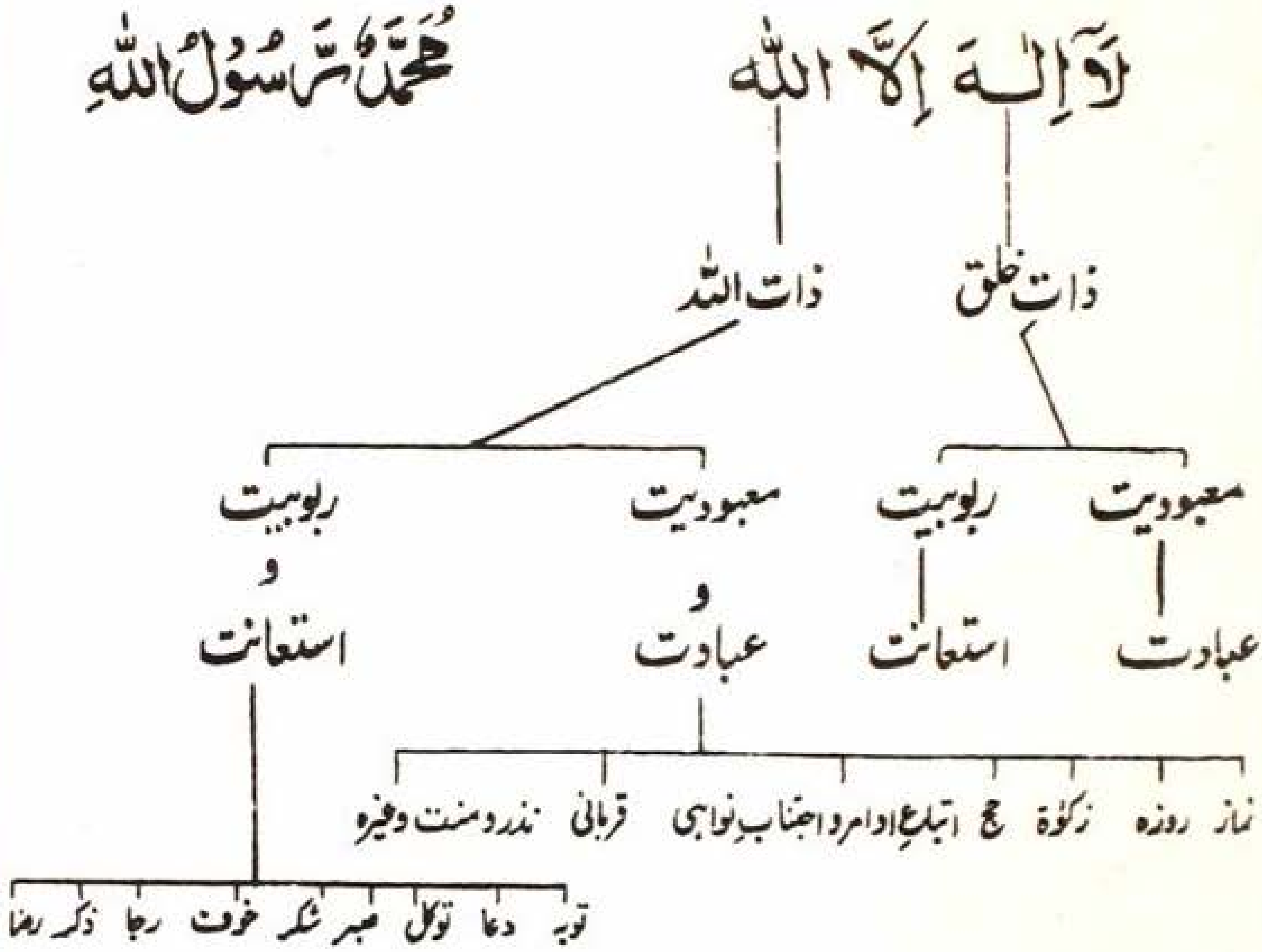
گر تو خواہی خرّمی و زندگی! بندگی کن، بندگی کن بندگی
زندگی مقصود بہرِ بندگی است زندگی بے بندگی شرمندگی است
جز خضوع و بندگی و اضطرار اندریں حضرت ندارد اعتبار
ہر کہ اندر عشق یابد زندگی! کفر باشد پیش او جز بندگی
ذوق باید تا دہد طاعات بر مغز باید تا دہد دانہ شجر

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ ۣ عَلٰي بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ ۭ وَسُبْحٰنَ اللّٰهِ وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (یوسف ۱۰۸)

ضمیمہ

مندرجۂ ذیل نقشہ سے دین کے سارے اجزا کی تلخیص پیشِ نظر

ہو جاتی ہے:۔



لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہ
مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ
ذات خلق
ذات اللہ
معبودیت
ربوبیت
عبادت
استعانت
معبودیت و عبادت
ربوبیت و استعانت
نماز
روزہ
زکوٰۃ
حج
اتباعِ اوامر و اجتناب نواہی
قربانی
نذر و منت وغیرہ
توبہ
دعا
توکل
صبر
شکر
خوف
رجا
ذکر
رضا

باب ۳

قربُ و معیّت[1]

لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ

ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (پ ۲۷ ع ۱۶)

مرتبہ دین کی یہ تعلیم ہے کہ اللہ ہمارے الٰہ ہیں، وہی ہمارے معبود ہیں، رب ہیں اِن ہی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور اُن ہی سے استعانت کرتے ہیں، لیکن یہ اللہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں اور جن سے ذل وافتقار یا بندگی کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ ہمیں خبر دی گئی ہے کہ وہ ہمارے اول ہیں، آخر ہیں، ظاہر ہیں، باطن ہیں، ہم سے قریب ہیں اقرب ہیں، محیط ہیں، ساتھ ہیں۔ تو پھر ہم کیا ہیں؟ ہم کون ہیں کہ ہماری ذات ہی کے عرفان سے حق تعالیٰ کا عرفان ممکن نظر آتا ہے؟ اس علم نفسی کے بغیر علوم رسمی کا ذخیرہ آخر ہمارے کس کام؟ ہمارے کس درد کی دوا؟

فلسفی گشتی و آگہ نیستی! ‏ ‏ خود کجا و از کجا و کیستی!

از خود آگہ چوں نۂ اے بے شعور ‏ ‏ پس نباید بر چنیں علمت غرور (رومی)

در رفعِ حجب کوش نہ در جمعِ کتب ‏ ‏ کز جمعِ کتب نمی شود رفعِ حُجب (جامی)

لیکن یہ خود شناسی، قیاس وتخمین یا ظن کی راہ سے نہ ہونی چاہیئے بلکہ قرآن وحدیث کی روسے اللہ اور اس کے رسول کے 'قال' سے حقائق ایمان کی یافت میں عقل کی آنکھ

[1] یہ مقالہ "خلق وحق" کے عنوان سے مجموعہ تحقیقات علمیہ جامعہ عثمانیہ جلد ہشتم سنہ ۱۳۴۱ھ میں شائع ہوا۔

اتنی ہی معتبر ہے جتنی کہ مادر زاد اندھے کی آنکھ الوان کے ادراک میں۔ اگر منطق و رائے واللہ سے کوئی شخص عارف خود شناس و حق شناس ہوتا تو شیخ سینا ابو علی کی ولایت میں کسی کو شک نہ ہوتا اور فخر رازی کے رازدارِ دین ہونے میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا۔ عقل شاید حق تعالیٰ کے در تک تو پہنچا دیتی ہے لیکن آگے کا قدم ان ہی کی عنایت و فضل پر موقوف ہے۔

عقل رہبر و لیک تا درِ او !   داں عنایت رساندت بہ او !

ان ہی حقائقِ ایمانی کو ایک عارف نے اس طرح ادا کیا ہے:-

چوں بدانی تو کماہی خویش را !   علم عالم حاصل آید مر ترا !

گر ہمی خواہی کہ باشی حق شناس   خویش را بشناس نہ ز راہ قیاس

بل ز راہِ کشف و تحقیق و یقیں   عارفِ خود شو کہ حق دانی ست ایں

اب عرفانِ نفس کے لئے ہمیں قرآن کی رہنمائی کافی ہے۔ کائنات کی ساری چیزوں کے علاوہ "شئے" کا اطلاق ہماری ذات پر بھی ہوتا ہے۔ اب اشیاء کی تخلیق کے متعلق حق تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ (۲۳ ع ۴)   جس شئے کا حق تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں تو اُس کو کہتے ہیں کہ ہو جا بس وہ ہو جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ خطاب شئے سے ہو رہا ہے، امر کن کی مخاطب شئے ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں، یا تو شئے خارج میں موجود ہے یا معدوم۔ پہلی صورت میں امر کُن کا خطاب تحصیل حاصل ہے، موجود شئے کا موجود ہو جانا بے معنی ہے، اگر شئے معدومِ محض ہے تو پھر بھی خطاب باطل ہوگا، معدوم مخاطب کیسے ہو سکتی ہے، لہٰذا ناگزیر ہے کہ وہ شئے جس کو ارادۂ الٰہی خارجاً و ظاہراً موجود کرنا چاہتا ہے جو امر کن کی مخاطب ہے، علماً تو ثابت ہو بوجودِ ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہو بوجودِ علمی۔ اشیاء کی اسی عدمیت خارجی پر حق تعالےٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے:-

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ   قبل از خلق تو کوئی شئے نہ تھا یعنی معدوم تھا۔ وجودِ خارجی نہ رکھتا تھا۔

لَمْ تَكُ شَيْئًا (پ۱۶ ع۴) میں نے تجھے خلق کیا۔

اِن نصوص سے یہ دو چیزیں ثابت ہو رہی ہیں: (۱) ہر شئے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی "معلوم" ہے، اس کا ثبوت علمی ذاتِ حق میں متحقق ہے. قبل از خلق خالق کو اپنی مخلوق کا علم ضروری ہے، اس کا مزید ثبوت ان آیات سے ہوتا ہے۔

اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ (پ۲۹ ع۱)

وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیْمُ (پ۲۳ ع۱)

اور تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کی معلوم ہے، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِیْمٌ (پ۷ ع۹) سے قرآن اس چیز کو واضح کر رہا ہے، لہٰذا شئے کی ماہیت "معلوم" ہے۔ علمِ الٰہی میں ثابت اور اسی کی ذات پر عارض یا ذات میں مندرج۔

(۲) ہر شئے خارجاً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں، اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (پ۱۳ ع۸ و پ۲۴ ع۳) اس کا بیّن قرآنی ثبوت۔ اشیاء کی ذوات[۱] قبل تخلیق علم الٰہی میں ثابت ہیں، ثبوتِ علمی رکھتی ہیں، معلوماتِ حق ہیں صُوَرِ علمیہ حق ہیں اور یہی امر کن کی مخاطب ہیں، اور یہی مرتبۂ علم (باطن) سے عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور جب امر کن سے اپنے اقتضا کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق، کہلاتی ہیں۔ اسی اعتبار سے تمام عالم کا نام "ممکن الوجود" ہے، بالغیر موجود ہے، علماً و خارجاً، علماً کیونکہ اشیاء ذاتِ الٰہی کی صورِ علمیہ ہیں، اسی سے قائم ہیں، خارجاً، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کے امر ہی سے وجودِ خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں، وجود کو عاریۃً اس سے لے رہی ہیں، قبل تخلیق وجودِ خارجی سے عاری تھیں، معدوم اضافی تھیں "لَمْ تَكُ شَيْئًا" کا مصداق تھیں۔

اب ذواتِ خالق و مخلوق، عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے ذرا اُسکی

[۱] صوفیہ صافیہ کی اصطلاح میں یہ اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں۔ انکے دوسرے نام ماہیاتِ اشیاء، حقائقِ اشیاء، صورِ علمیہ وغیرہ ہیں۔

نوعیت پر غور کرو، یہاں تمہیں مغائرتِ حقیقی و ضدیتِ کلی نظر آئیگی۔ ذاتِ خالق اور ذاتِ مخلوق، ذاتِ عالم و ذواتِ معلوم میں بے تاویل و بے احتمالِ اصطلاح غیریت ثابت ہوتی ہے۔

ایک مثال پر غور کرو، نقاش کے ذہن میں باغ کا تصور موجود ہے، پردہ پر وُہ اس نقش کو پیش کرتا ہے۔ باغ بحیثیت صورتِ علمی یا تصور نقاش کے ذہن میں پایا جاتا ہے، اپنے وجودِ ذہنی کے لئے نقاش کے ذہن کا محتاج ہے، یعنی قائم بالذات نہیں، قائم بالغیر ہے، باغبان کا ذہن اس کا مُقوِّم ہے، قیوم ہے، خود قائم بالذات، نقش ایک صورت ہے یعنی تعین و تحیز رکھتا ہے، محدود و مقید ہے، نقاش کے ذہن کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا، یہ ان تعینات و تحدیدات سے آزاد ہے۔ غرض عالم و معلوم، ذہن اور صورتِ ذہنی کسی معنی میں ایک نہیں، نقاش نقش نہیں، نہ نقش نقاش، دونوں میں بالکلیہ غیریت پائی جاتی ہے:۔

اسی طرح بلا تشبیہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ذاتِ حق اور ذواتِ اشیاء، عالم و معلوم، خلق و مخلوق میں غیریتِ کلی پائی جاتی ہے؛

ذاتِ حق بالذات موجود ہے، قائم بالذات ہے اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں، اور حیات و علم، ارادہ و قدرت، سماعت و بصارت و کلام جملہ صفاتِ وجودی سے موصوف ہے، اس کے بر خلاف ذواتِ اشیاء فی نفسہٖ شانِ عدمیت رکھتی ہیں کیونکہ ان میں وجود ذاتی نہیں، یہ اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صورِ علمی ہیں اور اسلئے بالغیر ثبوتِ علمی یا وجود ذہنی رکھتی ہیں۔ وجودِ ذاتی نہ ہونے کا نام عدم ہے، عدم اضافی عدمِ حقیقی نہیں اور پھر ان کی ذواتِ عدمیہ میں نہ صفتِ حیات ہے نہ علم، نہ ارادہ نہ قدرت، نہ سماعت، نہ بصارت، نہ کلام بلکہ یہ ذواتِ عدمیہ جملہ صفاتِ عدمی سے متصف ہیں۔

مثلاً آپ اپنی ہی ذات کو لے کر غور کیجئے، یہ ایک صورتِ علمی والٰہی ہے، بالذات نہیں بالغیر موجود ہے یعنی خارجاً معدوم اور علماً ثابت ہے، یہ ذاتِ معدوم زندہ نہیں کیونکہ

اس میں حیات نہیں تو اس کی صفت موت ہوئی جو ضد ہے حیات کی، اس میں علم نہیں تو اس کی اصلی صفت جہل ہوئی، اسی طرح وہ مضطر و مجبور و کور و کر و گنگ ہے یعنی جملہ صفاتِ عدمی سے متصف ہے۔ اب جو ذات وجود و صفاتِ وجودیہ سے عاری ہو وہ فعل کا مصدر کیسے بن سکتی ہے اور فعل اس کا ذاتی کب ہو سکتا ہے البتہ اس میں قابلیاتِ امکانیہ و فعلیہ کا تصور کیا جا سکتا ہے جن کو کسبیات بھی کہا جاتا ہے یہی اس کی ذاتیات ہیں۔ جو ذات وجود و صفات و افعال سے محروم ہو، جو محض ثابت فی العلم ہو، اس سے آثار کا ترتب بھی ناممکن ہے۔ ذاتِ حق و ذاتِ خلق، عالم و معلوم کا یہ فرق اتنا اہم ہے کہ ہم اس کو پھر ایک خاکہ کی شکل میں پیش کرتے ہیں:۔

ذاتِ خلق	ذاتِ حق
معلوم	**عالم**
۱۔ صورت ہے، تعین و تحیز، حد و مقدار رکھتا ہے۔	۱۔ بے صورت ہے، صورت کے لوازم سے منزہ ہے۔
۲۔ وجودِ ذاتی نہیں رکھتا، ثابت فی العلم ہے۔ عدمِ اضافی ہے۔	۲۔ وجودِ ذاتی رکھتا ہے، قائم بالذات و متصور بالذات ہے، عدمیت سے منزّہ ہے
۳۔ صفاتِ عدمیہ سے موصوف، موت، جہل، اضطرار، عجز، صُمٌّ، بُکمٌ، عُمیٌ سے متصف ہے۔	۳۔ صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے، یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت بصارت، کلام سے متصف ہے۔
۴۔ قابلیاتِ امکانیہ و فعلیہ رکھتا ہے فعل نہیں، یہی قابلیاتِ فعلیہ کسبیات ہیں کیونکہ اسکی ذاتیات ہیں، انہی کو اقتضاءات، استعدادات، لوازمِ ذاتیہ یا شاکلات کہتے	۴۔ معلوم کے قابلیاتِ امکانیہ سے منزہ ہے کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، فعال حقیقی ہے۔

ہیں۔ قُلْ کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ

نفس تضاد و تباین کو کسی بزرگ نے اس رباعی میں ادا کیا ہے ؎

معلوم خدا کہ از ازل غیر خدا است — ہم خارج و ہم بعلم میدان کہ جدا است

ایں آں نبود بیقین و آں ایں نبود ا — ایں این از ازل و آں آں بجدا است

اس خاکہ پر غور کرنے کے بعد آپ پر یہ بخوبی واضح ہوجائیگا کہ آپ کی ذاتِ معدوم الوصف اپنے تمام اوصافِ عدمیہ ذاتیہ اور قابلیاتِ امکانیہ اور شاکلات کے ساتھ ذاتِ حق یا علمِ مطلق میں ثابت ہے، اور ذاتِ حق بالذات موجود اور تمام صفاتِ وجودیہ و افعالِ ذاتیہ سے موصوف ہے، لہٰذا ان دونوں میں مغایرتِ تامہ پائی جاتی ہے آپ کی ذات غیر ذاتِ حق ہے، لیس کمثلہ شئ سے حق تعالےٰ اس غیریتِ حقیقی کو واضح کر رہے ہیں اور متعدد مقامات پر ذاتِ خلق کو غیر اللہ سے تعبیر فرما رہے ہیں۔

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ ؕ (پ ٢٢ ع ١٣)

اَمْ لَهُمْ اِلٰـهٌ غَيْرُ اللّٰهِ (پ ٢٧ ع ٤)

اَفَغَيْرَ اللّٰهِ تَتَّقُوْنَ (پ ١٤ ع ١٣)

اَفَغَيْرَ اللّٰهِ تَاْمُرُوْٓنِّيْٓ اَعْبُدُ اَيُّهَا الْجٰهِلُوْنَ (پ ٢٤ ع ٢٤)

اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِيْ حَكَمًا (پ ٨ ع ١٤)

اِنَّ الَّذِيْنَ تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ لَا يَمْلِكُوْنَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوْا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوْهُ وَاشْكُرُوْا لَهٗ (پ ٢٠ ع ١٤)

قرآنِ کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہوگیا کہ ذاتِ خلق خارجاً مخلوق ہیں

داخلاً معلوم ہیں، غیر ذاتِ حق ہیں۔ اس سے ذاتِ حق کی تنزیہ متحقق ہوگئی اور سبحان اللہ حاصل ہوا، اس تنزیہ کے تحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق قائم ہوا اس کو بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ نصوصِ قرآنیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے "مولیٰ" ہیں اور ہم ان کے "عبد" ہیں وہ حاکم ہیں ہم "محکوم" ہیں، وہ "رب" ہیں ہم "مربوب" ہیں، وہ "مالک" ہیں ہم "مملوک" ہیں، وہ "الٰہ" ہیں ہم "مألوہ" ہیں، اور یہ بتلایا جاچکا ہے کہ وہ "عالم" ہیں اور ہم "معلوم" ہیں، وہ "خالق" ہم "مخلوق" ہیں۔ اس لئے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ذاتِ حق کی خلق ہو جائے اور ذاتِ خلق کی حق بن جائے لان قلب الحقائق محال۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ اسی صداقت کو فتوحات مکیہ باب ۲۰۳ میں اس طرح پیش فرماتے ہیں۔

انہ لیس للعبد فی العبودیۃ نھایۃ	عبد کے لئے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ
حتیٰ یصل الیھا ثم یرجع ربا کما	اس کو پالے اور پھر رب بن جائے جس طرح
انہ لیس للرب حد ینتھی الیہ	کہ رب کے لئے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے
ثم یعود عبداً فالرب رب غیر	اور وہ عبد بن جائے، اس لئے رب رب
نھایۃ والعبد عبد غیر	ہی بغیر نہایت اور عبد عبد ہی لانہایت!
نھایت؛	

پھر اسی مفہوم کو شیخ نے ایک لطیف شعر میں ادا کیا ہے:

العبدُ عبدٌ وان ترقّیٰ	والربُّ ربٌّ وان تنزّل
بندہ بندہ ہی گو وہ لاکھ ترقی کرے	رب رب ہی گو وہ کتنا ہی نزول کیوں نہ کرے

اور صاحبِ گلشن راز فرماتے ہیں۔

نہ ممکن کو ز حدِ خویش گذشت	نہ او واجب شد و نے ممکن او گشت
ہر آن کہ در حقائق ہست فائق	نہ گوید کیں بود قلب حقائق

حضرت شاہ کمال الدینؒ کا قول قاعدہ کلیہ کو پیش کرتا ہے۔

صوفیہ کا، یاد رکھ، قاعدہ کلیہ ! خلق نہ ہو جائے حق، عبد نہ ہو جا رب !

عطر کو کہنا شراب، آب کو کہنا سراب خوب کو کہنا خراب کذب ہے اے بے ادب

کر تو حقیقی دوئی عالم و حق میں ثبوت ورنہ حقائق کے بیچ لاف نہ کر موند لب

کسی عارف نے کہا ہے۔

الحق موجود والعبد معدوم وقلب الحقائق محال فالحق حق والعبد عبد، یعنی

عبد سو عبد ہے اللہ سو اللہ مدام ! حاشا للہ نہ کبھی عابد و معبود ہمہ اوست (کمال اللہ شاہ)

عالم و معلوم، ذاتِ خالق و ذاتِ مخلوق، ذاتِ رب و ذاتِ عبد کی اس غیریت و ضدیت سے یہ بات صاف ہو گئی کہ ذاتِ خلق یا معلوم وجود و صفات و ربوبیت و مالکیت و حاکمیت سے اصالۃً "قطعاً عاری و خالی ہے جب ہمیں اپنی ذات کے اس "فقر" کا عرفان حاصل ہو گیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات، وجود صفات وغیرہ اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے لئے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات کے لحاظ سے "غنی" ہے اور "حمید" ہے۔ یہی مفہوم ہے اس نص کا: یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اَنۡتُمُ الۡفُقَرَآءُ اِلَی اللّٰہِ وَاللّٰہُ ھُوَ الۡغَنِیُّ الۡحَمِیۡدُ۔

(پارہ ۲۲ رکوع ۳۰)

دعوتِ کلمہ طیبہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوۡلُ اللّٰہِ کے جزو اول سے بھی ہمیں یہی عرفان حاصل ہوتا ہے۔ دیکھو کفار نے بتوں کو معبود قرار دے رکھا تھا اور ان میں الوہیت کا اثبات کرتے تھے لیکن الوہیت کے لئے ربوبیت کا ماننا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر وہ فعال نہ سمجھے جاتے، حاجت روا اور مشکل کشا نہ مانے جاتے، رب اور مستعان نہ خیال کئے جاتے تو ان کی عبادت بھی نہ کی جاتی اور وہ الوہیت سے متصف نہ کئے جاتے اب افعال کے لئے صفات ضروری ہیں کیونکہ ان ہی سے افعال کا صدور ہو سکتا ہے، صفات بغیر وجود کے ممکن نہیں وجود ہی ان کا منبع و مصدر ہوتا ہے۔ بتوں سے

(ذواتِ خلق سے، غیر اللہ سے) الوہیت کی نفی کرتا ہے، ربوبیت کی نفی کرتا ہے، صفات و وجود کی نفی کرتا ہے، اور اِلاّ ان ہی اعتبارات کا ذات اللہ میں اثبات کرتا ہے۔ اسطرح لَآ اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ سے بھی ہمیں ذواتِ خلق کا "فقر" اور ذاتِ حق کی "غنا" حاصل ہوتی ہے، اور اس اعتبار سے دونوں میں مغایرتِ کلی ثابت ہوتی ہے۔

اوپر جو کچھ تفصیل ہم نے آیاتِ قرآنی کی روشنی میں بیان کی اس کا خلاصہ ایک اور پیش کیا جانا ہمارے نزدیک ضروری ہے گو تکرار کا خوف ہمیں ضرور لاحق ہے لیکن موضوع کی اہمیت ہمیں اس امر پر مجبور کر رہی ہے:

اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا عرفان (جو عرفان رب کے لئے ضروری ہے) یہ حاصل ہوا کہ" ہماری ذوات معلوماتِ حق ہیں اور غیرِ ذاتِ حق، ہمارے لئے صورت و شکل، تعین و تحیز، مقدار و حد ہے۔ حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک اور منزّہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہمارے لئے وجود ذاتی نہیں اور حق تعالیٰ کے لئے عدم نہیں۔ ہم میں صفاتِ عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفاتِ وجود کمالیہ، ہم میں صفاتِ وجودیہ نہیں اور حق تعالیٰ میں صفات عدمیہ نہیں۔ ہم میں قابلیاتِ امکانیہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیقِ فعل نہیں، ہماری قابلیاتِ امکانیہ حق تعالیٰ میں نہیں مثلاً کھانا پینا جو کسبیات ہیں۔"

"مختصراً یہ کہ حق تعالیٰ کے لئے ہماری چیزیں نہیں اور حق کی چیزیں ہمارے لئے اصالۃً نہیں، اگر ہم خلق کی چیزیں حق تعالےٰ کے لئے ثابت کریں تو کفر لازم آتا ہے اور حق تعالےٰ کی چیزیں خلق کے لئے ثابت کریں تو شرک لازم آتا ہے اور اگر حق تعالےٰ کی چیزیں حق تعالےٰ ہی کے لئے ثابت کریں تو توحید حاصل ہوتی ہے:

"اِس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں خارج میں ہمارے لئے ثابت ہیں مثلاً وجود وانا، صفات وافعال، مالکیت و حاکمیت۔ اب سوال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذاتِ

خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے یہ تمام اعتبارات ہم میں ہیں۔ فرق صرف اتنا ہی کہ یہ حق تعالیٰ کے لئے کامل مطلق، قدیم ہیں اور ہمارے لئے ناقص و مقید و حادث۔ ان ہی اہم سوالات کی تشریح اور ان کے جواب کی کوشش ہمارے اس مقالہ کا باقی کام ہے۔ ان اللہ ھوالموفق والمعین وبہ نستعین۔

بات یہ ہے کہ باوجود ذواتِ حق و خلق کی اس کلّی غیریت و بدیہی ضدیت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت واقربیت واحاطت، اولیت وآخریت، ظاہریت وباطنیت (یا صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں "عینیت") کتاب وسنت سے قطعی الدلالت ہے۔ ہماری یہ بات بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہے، باوجود ضدیت دو شئے کا یکجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے؟ ضدوں کی جمع کا یہ "ہنر" عام منطق کی سمجھ سے بالاو برتر نظر آتا ہے! آئیے قرآن وسنت کی روشنی میں اس مشکل کو حل کریں، کیونکہ

ہر آں کس را کہ ایزد راہ ننمود　　ز استعمالِ منطق ہیچ نکشود

پہلے ہمیں جہتِ "عینیت" کا تعین کرنا ضروری ہے۔

(۱) معیتِ حق بہ خلق پر غور کیجئے: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (پ ۲۷ ع ۱) وہ (اللہ) تمہارے ساتھ ہیں (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں تم ہو؛ اینما عمومِ مکان کے لئے اور کنتم عموم زمان کے لئے ہے۔ اور پھر اس عمومِ معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ بما تعملون بصیر۔ یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے۔ اس رویت کا تعلق ذات سے ہے، اسی لئے دوسری جگہ فرمایا گیا ہے۔ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ (پ ۱۴۶) یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہیں۔ اس آیت سے ہمیں حق تعالیٰ کی معیتِ ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے یاد رکھو کہ اللهُ معنا اور وھو معکم میں لفظ اللہ اور ضمیر ھو

ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں، ان میں ایک ہی معنی لغوی کے سوا کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہیں۔ لہٰذا یہ آیت معیت ذاتی پر مُحکَم ہے اور قطعی الدلالت!

اب ایک حدیث پر بھی غور کر لیجئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا کان احدکم یصلی فلا یبصق قبل وجہہ اذا صلی فان اللہ تبارک تعالیٰ قبل وجہہ اذا صلی یعنی (رواہ مالک و مسلم و بخاری عن ابن عمرؓ) جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے روبرو نہ تھوکے کیونکہ حق تعالیٰ اسکے روبرو ہیں، حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے کہ "فیہ الرد علی من زعم انہ علی العرش بذاتہ" یعنی اس حدیث سے اس شخص کے خیال کی تردید ہوتی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات کو فوق عرش ہی مقید کر دیتا ہے۔ لہٰذا ذات مطلق کی عموم معیت صاف ظاہر ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ العزیز نے فتح الرحمن میں وھو معکم اینما کنتم کا ترجمہ یہ کیا ہے، "او با شما است ہر جا کہ باشید" اور قول الجمیل میں مراقبہ اللہ معی، کی نسبت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت ساتھ ہونے کو خوب مضبوط تصور کرو با وجود پاک ہونے اس ذات مقدس کے جہت و مکان سے[1]"

حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں "آیات کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلعم معیت و قرب ذاتی صریحاً اثبات می کنند۔۔۔ ہمہ انصاف است کہ منصوصات شرع را غیر شرعی و مخیلات عقل ناقص خود را شرعی نام کنیم[2]"

(۲) اقربیت حق بہ خلق پر غور کیجئے: نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ (پ ۲۷ ع ۱۶) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔ یہاں ضمیر نحن کا مشار الیہ ذات ہے، حرف استدراک لاکن کے ملانے سے قرب صفاتی کی قید کا اشتباہ

---

[1] قول الجمیل مطبوعہ مصر ۱۲۹۰ھ ج ص ۲ [2] فتاوی عزیزیہ مطبع مجتبائی ۱۳۲۲ھ ج ص ۱۶۹

بھی مرتفع ہوگیا، کیونکہ صفات تو ظاہر ہے کہ امور معقولہ سے ہیں جن کا ادراک علم وبصیرت سے متعلق ہے، اور قربِ ذاتی حِسّی ہے اور بصارت سے متعلق ہے، یہاں حق تعالیٰ نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہیں فرمایا بلکہ لا تبصرون فرمایا کیونکہ ذات فی حدذاتہٖ مثل صفات کے معقول نہیں مُدرک بالحس ہے فافہم۔ اس نکتۂ لطیف سے قطع نظر بھی کیا جائے تو قربِ علمی مع الذات ضرور ثابت ہوتا ہے۔ دیکھو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِہٖ نَفْسُہٗ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ

یعنی "ہم جانتے ہیں جو باتیں آتی رہتی ہیں اس کے جی میں اور ہم اُس سے رگِ جان سے زیادہ قریب ہیں" یہاں دو جملوں کے درمیان واوِ تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملے معیتِ علمی کی تفسیر دوسرے جملے میں قربت ذاتی سے کی گئی ہے۔ یہ امر کہ خطراتِ نفسی کے علم کے لئے قربتِ ذاتی ضروری ہے اس آیت کریمہ کے شانِ نزول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ، جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں

ابن حاتم نے معاویہ بن جعدہؓ سے روایت کی ہے کہ ان اعرابیاً قال یا رسول اللہ اقریب ربنا فنناجیہ ام بعید فننادیہ، فسکت النبی صلے اللہ علیہ وسلم فانزل اللہ واذا سألک عبادی عنّی فانی قریب "یعنی ایک اعرابی نے پوچھا یا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم اس سے سرگوشی کریں یا دُور ہے جو ہم اس کو پکاریں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے، نازل فرمایا اللہ تعالےٰ نے اس آیت کو" واذا سألک عبادی عنّی فانی قریب۔ اس بیان سے پوری طرح ثابت ہوتا ہے کہ قربِ الٰہی سے مراد قربِ ذاتی ہے نہ کہ محض علمی فلنعم ما قیل ؎

---

۵ امام شعرانی فی الیواقیت۔

خواب جہل از حرم قرب مراد و رفگند   ورنہ نزدیک تر از دوست کسے ہیچ ندید

قربتِ ذاتی کے مزید ثبوت کے لئے ایک دوسری حدیث پر غور کرو عن ابی موسیٰ الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فجعل الناس یجہرون بالتکبیر فقال رسول اللہ صلعم یا ایہا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصمّا ولا غائبا انکم تدعون سمیعا بصیرا وھو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق راحلتہ (متفق علیہ) یعنی ابو موسیٰ اشعری نے کہا کہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، لوگ بلند آواز سے تکبیر کہنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اے لوگو! اپنی جانوں پر نرمی کرو (یعنی آہستہ کہو) تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکارتے ہو، تم پکارتے ہو سننے اور دیکھنے والے کو جو تمہارے ساتھ ہے اور جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہارے اونٹ کی گردن سے بھی زیادہ قریب ہے (مسلم و بخاری) یہ حدیث وما کنا غائبین کی تفسیر ہے اور رفانی قریب کی توجیہ!

امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اقربیتِ حق بہ خلق کی تصریح میں فرماتے ہیں:

"ہر چند کہ اقربیت او تعالیٰ بما از ما بہ نصِ قطعی ثابت شدہ است اما چہ تواں کرد کہ او تعالیٰ از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما ورار الورار است با آنکہ دانیم ایں اقربیت را در جانبِ قریب است نہ در جانبِ بعید کہ او سبحانہ تعالیٰ از ہر نزدیکی نزدیک تر است حتیٰ کہ ذاتِ احدیت اور اسبحانہ نزدیک ترمی یابیم از صفاتیکہ ما افعال و آثار آں صفاتیم ایں معرفت ورار طور نظر و عقل است، زیرا کہ عقل از خود نزدیک ترے را نتواند تصور کرد مثالیکہ توضیح ایں مبحث نماید ہر چند تتبع نمودہ آمد پیدا نہ شد ہستند ایں معرفت نصِ قطعی است و کشفِ صحیح"[1]

[1] جلد اول مکتوب ۲۵ مکتوبات امام ربانی؟

کسی عارف کے یہ شعر نصوصِ قرآنی کی لطیف انداز میں توضیح ہیں

نحن اقرب از کتابِ حق بخواں   نسبتِ خود را بحق نیکو بداں

ہست حق از ما بما نزدیک تر   ما ز دوری گشتہ جویاں دربدر

شیخ علی المہائمی جو ایک محقق و عارف عالم ہیں اپنی تفسیر تبصیر القرآن میں آیۃ "نحن اقرب الیہ" کی تفسیر یوں فرماتے ہیں[1] "لا بالمکان ولا بالزمان ولا بالرتبۃ بل بالذات من غیر اختلاط ولا حلول ولا اتحاد" یعنی حق تعالیٰ کی قربت خلق سے مکانی، زمانی اور رتبی نہیں بلکہ ذاتی قربت ہے بغیر اختلاط و حلول و اتحاد کے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ بُعد و مسافت کو توہم قرار دیتے ہیں "چوں دانستی کہ حقیقت این است معلوم تو شد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است، کے دوری بود تا نزدیکی حاصل شود، کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند۔" (رسالہ نور وحدت)

(۳) احاطتِ حق بہ خلق وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (پ ۵ ع ۱۰۶) اَلَآ اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ (پ ۲۵ ع ۱) یعنی اللہ تعالیٰ ہر شئے پر محیط ہیں۔ اللہ علم ہے جس کا مدلول ذات جامع جمیع صفات ہوتی ہے نہ کہ کوئی ایک خاص صفت جیسے علم یا ارادہ ضمیر ھو کا مرجع بھی ذات ہے۔ لہٰذا یہ دونوں صریح نصوص حق تعالیٰ کی احاطتِ ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث دلو اور دوسری صحیح حدیثوں سے بھی ملتا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہودیوں کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا "سبحانہ وتعالیٰ عن تکیف من زعم ان الٰھنا محدود فقد جھل الخالق المعبود ومن ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمہ الحیرۃ والتخلیط بل ھو محیط بکل مکان"

(یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو اس بات کا زعم کرتا ہے کہ ہمارا معبود محدود یعنی مقید ہے کسی ایک جہت میں، پس نہ جانا اس نے خالق و معبود

[1] دیکھو ج ۲ ص ۲۹۳

کو اور جس نے اس بات کا ذکر کیا کہ مکان اس کا احاطہ کرتے ہیں تو اُس کو حیرت اور تخلیط لازم ہوگی. بلکہ وہی سب مکانوں پر محیط ہے۔ (اخرجہ ابونعیم عن محمد بن اسحٰق عن نعمان بن سعد)

اس ارشادِ مرتضوی سے عمومِ احاطتِ ذاتی کا تحقق ہوتا ہے جب ذاتِ مطلق کا کسی خاص جہت میں احاطہ نہیں کیا جا سکتا تو پھر اس کی احاطت عمومی ہوگی۔

امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں ابوداؤد سے روایت کی ہے: قال کان سفیان الثوری وشعبۃ وحماد بن سلمہ وشریک وابوعوانہ لایحدون ولایشبہون ولا یمثلون الخ۔" وقال ابوداؤد وھو قولنا" ان اصحابِ سلف کا یہ عقیدہ کہ ذاتِ مطلق محدود نہیں کی جا سکتی احاطتِ ذاتی کا ثبوت ہے۔ امام ابوحنیفہ نے ذاتِ مطلق کو جہتِ فوق یا جہتِ تحت میں حصر کرنے والے کو کافر کہا ہے[1] اور امام شافعی کا قول ہے کہ حرام علی العقول ان یحدونہ ویمثلونہ۔

یہاں ایک شبہ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ قرآن کریم میں ایک مقام پر فرمایا گیا ہے وَاَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا (پ ۲۸ ع ۱۶) احاطتِ عمومی کے منکرین کا استدلال یہ ہے کہ کَانَ اللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطًا میں جس احاطت کا ذکر ہے وہ بھی احاطت علمی ہونی چاہیے ایک آیت میں احاطت کا ذکر مطلق ہے اور دوسری مقید بعلم۔ اصولِ فقہ کے قاعدہ کی رو سے مطلق مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہٰذا احاطتِ علمی ہے نہ کہ ذاتی۔

اس شبہ کا جواب صوفیۂ کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) عقائد میں اصولِ فقہ مستند نہیں۔ (۲) جس اصولِ فقہی کا یہاں انطباق کیا جا رہا ہے شافعیہ کا اصول ہے حنفیہ اس کے مخالف ہیں۔ حنفیہ بیانِ عام پر حکمِ عام کا اور بیانِ خاص پر حکمِ خاص کا اطلاق کرتے ہیں لہٰذا اس اصول کی رو سے جس آیت میں اطلاق ہے،

---

[1] "من حصر اللہ تعالیٰ فی الجہۃ الفوقیۃ او التحتیۃ فقد کفر۔"

وہاں مطلقاً احاطتِ ذاتی مراد لیجائیگی اور جہاں قید ہو وہاں ذاتِ مطلق کی احاطت محض علمی سمجھی جائیگی۔

(۲) اگر ہم شافعی اصول کو بھی مان لیں تو بھی احاطتِ ذاتی ہی ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ صفت کا انفکاک ذات سے ناممکن ہے۔ جہاں صفت ہوگی وہاں ذات کا ہونا لازمی ہوگا، لہٰذا احاطتِ علمی کے ساتھ احاطتِ ذاتی بھی ضروری ہے۔

(۴) حضورِ حق ہمہ جا: فَاَیۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡہُ اللّٰہِ (پ ع ۱۴) تم اپنا منہ جدھر پھیر و وہیں ہے ذات اللہ کی، چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہٰذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں، تم جس طرف مُنہ پھیرو گے یا جس چیز کو پاؤ گے وہیں ذاتِ الٰہی بھی موجود ہوگی۔ کیونکہ حق تعالیٰ کی معیت و حضور کے بغیر کوئی شے موجود نہیں ہوسکتی۔ فلنعم ما قیل۔

ہو لا کیف ولا این لہ   وھو فی کل النواحی لا یزول

شاہ عبدالعزیزؒ اپنی تفسیر میں اس آیت کی توجیہ میں فرماتے ہیں: "ہر جا کہ ایستادہ روئے خود را بسوئے او گردانید و باو متوجہ شوید پس در ہموں مکان است حضورِ خدا و قربِ او"

شاہ رفیع الدینؒ نے آیۂ کریمہ کُلُّ شَیۡءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجۡھَہٗ اور کُلُّ مَنۡ عَلَیۡھَا فَانٍ وَّیَبۡقٰی وَجۡہُ رَبِّکَ ذُوالۡجَلٰلِ وَالۡاِکۡرَامِ میں وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہے۔

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے آیۂ کریمہ فَاَیۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡہُ اللّٰہِ کا حاصلِ مفہوم "ہر جا موجود است" لکھا ہے۔ (صراط مستقیم۔ فصل چہارم)

ذاتِ حق اور وجودِ حق میں انفکاک محال ہے۔ ذات و وجودِ حق عینِ یکدگر ہیں چنانچہ امام ربانی نے اپنے مکتوبات کی جلد اول مکتوب (۲۳۴) میں اس کا ثبوت دیا ہے اور آخر میں فرماتے ہیں کہ "حضرت وجود نفس ذات است تعالےٰ وتقدس" اسی طرح شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے بھی وجود کو عین ذاتِ حق قرار دیا ہے۔ ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں فرمایا ہے، "وجود عین ذاتہ" لہٰذا ذات و وجودِ الٰہی کا مفہوم واحد ہے۔

اس امر کی دلیل ہیں کہ حق تعالیٰ ہر شئے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہیں چند اور آیات پر غور کرو، اس آیت میں کہ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیْد (پ۱۷ ع ۹)، حق تعالیٰ اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ وہ ہر چیز کے ساتھ حاضر ہیں کیونکہ شہید کے معنی (فارسی کی شرح حصن حصین کی رو سے) اس ذات کے ہیں جو حاضر ہے اور جس سے کوئی شئے جو معلوم کی جا سکتی ہو یا دیکھی یا سُنی جا سکتی ہو غائب نہیں ہو سکتی (الشہید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم ولا مرئی ولا مسموع) اللہ چونکہ عَلَمِ ذات ہے اور شہادت اس کی صفت اور چوں کہ صفت کا ذات سے انفکاک قطعی محال ہے لہٰذا اس آیت کریمہ سے یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ ہر شئے کے ساتھ بالذات حاضر اور موجود ہیں۔

اسی معنی و مفہوم میں یہ آیت ہے: وَمَا تَکُوْنُ فِیْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْہُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا کُنَّا عَلَیْکُمْ شُہُوْدًا اِذْ تُفِیْضُوْنَ فِیْہِ (پ۱۱ ع ۱۲) "نہیں ہوتا تو کسی حال میں اور نہ پڑھتا ہے اس میں سے کچھ قرآن اور نہیں کرتے ہو تم لوگ کچھ کام کہ ہم نہیں ہوتے حاضر تمہارے پاس جب تم مصروف ہوتے ہو اس میں" چونکہ حق تعالیٰ ذواتِ خلق کے ساتھ بالذات حاضر ہیں لہٰذا وہ ان کے ہر حال اور ہر فعل اور ہر مصروفیت کو بالشہادت جانتے ہیں، اس شہودِ ذاتی کا ثبوت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو حق تعالیٰ حکایۃً نقل فرماتے ہیں، مَا قُلْتُ لَھُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِیْ بِہٖٓ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰہَ رَبِّیْ وَرَبَّکُمْ وَکُنْتُ عَلَیْھِمْ شَھِیْدًا مَّا دُمْتُ فِیْھِمْ فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِیْ کُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْھِمْ وَاَنْتَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَھِیْدٌ (پ۷ ع ۶)

یعنی میں نے کچھ نہیں کہا ان کو مگر جو تو نے حکم کیا کہ بندگی کرو اللہ کی جو رب ہے میرا اور تمہارا اور جب تک میں دنیا میں رہا تو ان کے حالات کا مشاہدِ ذاتی تھا اور جب تو نے مجھے اٹھا لیا تو تو ہی ان کا خبر رکھنے والا تھا اور تو ہر شئے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہے، حضرت عیسیٰؑ کا یہ قول کہ انت الرقیب علیہم مستنبط ہے اس قولِ الٰہی سے: کَانَ

اللہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ رَّقِیْبًا (پ ۱۱) اور نیز اس قول سے اِنَّ اللہَ کَانَ عَلَیْکُمْ رَقِیْبًا (پ ۲۶)
ظاہر ہے کہ شہودِ علمی بھی رقابت یا معیتِ ذاتی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ صفت
کا ذات سے انفکاک محال ہے۔ کما قلنا الآن۔

اس سلسلہ میں ہم ایک آخری آیت پیش کر رہے ہیں جس سے حق تعالیٰ کی احاطت
ان کا حضور و شہود نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہو رہا ہے۔

"سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ
یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ، اَلَآ اِنَّهُمْ فِیْ مِرْیَةٍ مِّنْ لِّقَآءِ رَبِّهِمْ
اَلَآ اِنَّهٗ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ" (پ ۲۵ع ۱)

"اب ہم دکھلائیں گے اپنے نمونے دنیا میں اور خود انکی جانوں میں یہاں تک کہ کھل جائے ان پر
کہ وہی حق ہے، کیا تیرا رب کفایت نہیں کرتا جو یہ تحقیق ہر شی پر حاضر و موجود ہے، آگاہ رہو کہ یہ
لوگ شک میں ہیں اپنے رب کی ملاقات و رویت کے بارے میں (یعنی شہودِ ذات کا
نہیں کرتے) بلاشک وہ ذات ہر شئے پر احاطہ کیے ہوئے ہے۔

یہاں حق تعالیٰ نے اپنا ہر شئے کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے اور پھر
اس حضورِ ذات کو احاطتِ ذاتی سے مؤکد کیا کیونکہ جو ذات اشیاء پر محیط ہے وہ
ضروری طور پر ہر شی کے ساتھ موجود ہوگی وہ ضروری طور پر شہود بھی ہوگی۔ جو لوگ لقائے
الٰہی سے واقف نہیں یہی وجہ ان کے شک کی ہے۔

(۵) اولیّت و آخریت و باطنیت حق: ھو الاول والآخر والظاھر والباطن
وھو بکل شی ءٍ علیم (پ ۲۷ع ۱) یعنی وہی ذات اول ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر اور وہی
باطن اور وہ ہر شی کو جانتی ہے۔" ظاہر ہے کہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے اور یہ چاروں جملے حصریہ
ہیں کیونکہ خبر کا معرف بلام جنس ہونا مفید حصر و قصر و اختصاص ہوتا ہے۔ اس سے چاروں
مراتب وجودی اوّل و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذات واحد کا حصر ہو جاتا ہے

اور ماسوی اللہ کا وجود کسی مرتبہ میں بھی ثابت نہیں ہوتا اور پانچواں مرتبہ ہی نہیں جہاں ثابت کیا جا سکے ۔

اوّل و آخر توئی کیست حدوث و قدم ظاہر و باطن توئی چیست وجود و عدم
اوّلِ بے انتقال آخرِ بے ارتحال ظاہرِ بے چند و چون باطنِ بے کیف و کم

اس آیت کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعاء سے ہوتی ہے جس کو ابوداؤد و مسلم و ترمذی و ابن ماجہ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے:

انت الاول فلیس قبلک شیءٌ وانت الاٰخر فلیس بعدک شیءٌ وانت الظاھر فلیس فوقک شیءٌ وانت الباطن فلیس دونک شیءٌ ۔ (الحدیث)

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اوّل ہیں ... ان سے پہلے کوئی شے نہیں۔ یہ نفی شے کی باعتبار ذاتِ شی ۔ نہیں جو ان کے علم میں ثابت ہے اور جس کی غیریت نصوصِ صریحہ سے پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے[۱] - اور جس کو اس آیت میں بھی - ھو بکل شیءٍ علیم کہہ کر ثابت کر رہے ہیں۔ بلکہ باعتبار وجود ہے ازل سے نفی وجود اس آیت کریمہ سے بھی متبادر ہے، وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئًا (پ ۱۶) اس کی تائید اس حدیثِ نبوی سے بھی ہو رہی ہے: کان اللہ ولم یکن شیءٌ قبلہٗ (رواہ البخاری) اس طرح ازل یا مرتبۂ اوّل سے وجودِ اشیاء کی نفی ہو گئی ۔

دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور ان کے بعد کوئی شے نہیں اس طرح ابد یا مرتبۂ آخر سے وجودِ اشیاء کی نفی ہو گئی ۔

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، ان کے اوپر کوئی شے نہیں، کیونکہ وجود کو ذواتِ اشیاء پر فوقیت حاصل ہے، ذواتِ اشیاء اعدامِ اضافیہ ہیں اور وجود ان پر زائد ہے، اسی لئے ہر صورت شی سے اوّل وجود ہی ظاہر ہے، یہی معنی

[۱] دیکھو صفحہ ۵۸-۵۹ [۲] دیکھو صفحہ ۵۸

قول باری تعالیٰ کے: وھو القاھر فوق عبادہٖ (پ ۷ ع ۱۴)، یعنی ذاتِ حق کی یہ فوقیت ذواتِ خلق یا عباد پر باعتبار ظہورِ وجود ہے، کیونکہ وجود ہی کو ظہور ہے اور وجود کی قہاریت، باعتبار شدتِ ظہور ہے۔ وجودِ حق چونکہ ذواتِ خلق سے اقرب ہے، محیط ہے، یہی اقربیت و احاطت وجود کے شدّتِ ظہور کا موجب ہے۔ پہلے جملہ میں قبلیت، اشیا کی نفی باعتبار وجود ہے اور تیسرے جملہ میں 'فوقیت' اشیا کی نفی باعتبار ظہور ہے یعنی جو ذاتِ حق کہ مرتبۂ وجود میں ذواتِ خلق کے اول ہے وہی ذات مرتبۂ ظہور میں تمام اشیا پر 'فوق' ہے، اسی لئے وجود ہی 'ظاہر' ہے اور ظاہر ہی اول مشہود ہے، ان اللہ علیٰ کل شئ شھید کے معنی اب صاف ہیں اور فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کا سر بھی مکشوف، اسی راز کو سمجھ کر بعض محققین کا قول سمجھ میں آتا ہے کہ ما رأیتُ شیئاً اِلا رایت اللہ قبلہ۔ (کما ذکر الرازی فی تفسیرہ) ؎

روئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست　　گر او نہاں بود بہ جہاں خود عیاں کجاست

ہر ذاتِ شی میں وجودِ حق کا شہود اول حاصل ہونا 'فوقیت وجودی' ہی کی وجہ سے ہے اس آیت سے بھی یہی مطلب نکلتا ہے۔ اَفمن ھو قائمٌ علیٰ کل نفسٍ بما کسبت (پ ۱۳ ع ۱۱) یعنی ذاتِ حق ہر ذاتِ شی پر قائم یا حاضر و موجود ہے۔ یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے وکان اللہ بکل شیءٍ محیطاً (پ ۵ ع ۱۵) اور وھو علیٰ کل شیءٍ شھید سے۔

جب اوّل و آخر و ظاہر حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہوں گے، اسی لئے حضور انور صلعم نے فرمایا کہ "تو ہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں"۔ اسی طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجودِ اشیا کی پوری طرح نفی ہو گئی۔ یہ ہے تفسیر صحیح آیۂ کریمہ ھو الاول والآخر والظاھر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، جن کی بات میں اپنی بات کا ملانا بدعت ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لئے ہمارا ایمان ہے کہ

اولی و ہم در اول آخری!　　باطنی و ہم دراں دم ظاہری
تو محیطی بر ہمہ اندر صفات　　و ز ہمہ پاکی و مستغنی بذات

"وکیف ینکر العشق مافی الوجود الّا ھو" (عراقی)

آیۂ کریمہ ھوالاوّل والآخر کی تفسیر ایک اور حدیثِ صحیح سے کیجا سکتی ہے جو حدیثِ دلو کہلاتی ہے۔ جس سے حق تعالیٰ کی احاطتِ ذاتی کئی وجوہ سے ثابت ہوتی ہے۔ ہم اس کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔ حدیث کا ایک حصّہ یہ ہے :۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ، ثمّ قرأ ھوالاوّل و الاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٔ علیم (رواہ احمد و ترمذی)

یعنی قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اگر بہ تحقیق چھوڑ دو تم رسی کو زمین کے آخر تک البتہ پڑیگی وہ رسی اللہ تعالیٰ پر، پھر پڑھی آپ ؐ نے آیۂ کریمہ ھوالاوّل والاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٔ علیم ہ

یہ ایک طویل حدیث کا آخری جملہ ہے جس کا حاصل دو امور کا اظہار ہے: آپ ؐ نے صحابہؓ کے آگے زمین سے ہر آسمان کی مسافت اور اس کی ضخامت بیان فرمائی اور اسی طرح سات آسمانوں کو گن دیا اور عرش تک پہنچا دیا۔ اسی مضمون کے قریب ایک دوسری حدیث میں جو حدیث ادعال کہلاتی ہے اور جس کو ترمذی اور ابو داؤد نے عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے حضور اکرم صلعم نے عرش تک گن کر فرمایا تھا ثمّ اللہ فوق ذٰلک، فوق عرش کا علم عطا فرمانے کے بعد تحت کا حال پوشیدہ رہ گیا تھا۔ اب حدیث دلو میں آپ نے (۲) فوق سے تحت کی طرف یعنی اول سے آخر کی جانب رجوع فرمایا۔ اور زمین کے ساتوں طبقوں کی مسافت بیان کرتے ہوئے تحت الثریٰ تک پہنچ کر فرمایا کہ تحتِ ارض سفلی بھی اللہ ہے۔ ہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق کے لئے آیۂ کریمہ "ھوالاوّل والآخر" کی تلاوت فرمائی تاکہ عرش و سماء، ارض و مکان کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت و احاطت[1] ثابت ہو جائے۔

[1] وحدت الوجود کے نظریہ کی اصلیت بھی معیت و احاطتِ ذاتی ہے۔ معیتِ ذاتی اور معیتِ وجودی کا مفہوم ایک ہے (الغنیۃ ...)

حدیث دلو اور حدیث اوعال میں بعض امور خصوصیت کے ساتھ توجہ کے قابل ہیں:
حدیث اوعال میں آپ نے عرش پر حق تعالیٰ کو ثابت کیا اور اپنے بیان کو قسم سے مؤکد نہ فرمایا کیونکہ الرحمٰن علی العرش استویٰ (پ ع ۱۰) منصوص تھا، اس لئے قسم کی حاجت نہ تھی، اس کے برخلاف ارض سفلی کے متعلق حق تعالیٰ کی احاطت و معیت کو ظاہر کرنے کے لئے آپ نے قسم کھائی۔ آپ نے محسوس فرمایا ہوگا کہ ایک ذات کا فوق و تحت و ما بینہما پر احاطہ کرنا عقل میں آسانی سے نہیں آتا اور عدمِ انکشافِ حقیقت کی وجہ سے انکار کا احتمال ہوتا ہے، تاویل کی طرف عقل مائل ہوتی ہے، اس لئے آپ نے اس کو قسم سے مؤکد کیا تاکہ تاویل و توجیہ کی گنجائش نہ رہے اور مخاطبین کو قطعی یقین ہوجائے اسی غرض سے اپنے قول پر آیۂ کریمہ ھُوَ الاول والاٰخر سے بھی استشہاد فرمایا جو عموم احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہوسکتی، اس طرح بفحوائے ھو اللہ فی السمٰوٰت وفی الارض (پ ع)
وہی ذات آسمان اور زمین پر اپنی بے کیفی کے ساتھ جلوہ افروز ہوجاتی ہے، اسی لئے عارف کی زبان سے یہ چیخ نکلتی ہے ؎

نظر بر ہر چہ افگندیم واللہ ... نیامد در نظر ما را جز اللہ
دو عالم یار غیر او خیال است ... مشو جاناں گرفتار خیالات

اوپر کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور توابعات وجود (صفات و افعال) بھی ان ہی کے لئے مختص ہوجاتے ہیں۔ حق تعالیٰ ہی اول و آخر ہیں، ظاہر و باطن ہیں، قریب و اقرب ہیں، محیط اور ساتھ ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اول و

(بقیہ ملاحظہ) ہے، ذاتِ حق کو وجودِ حق سے جدا نہیں کیا جاسکتا، یا یوں کہو کہ صوفیۂ کرام نے بہ تغیر الفاظ معیتِ وجودی کو (جو اوپر کی توضیح سے تم اچھی طرح سمجھ گئے ہوگے) اپنی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا ہے۔ فلا مشاحۃ فی الاصطلاح اس معنی کے لحاظ سے یہ مقالہ وحدت الوجود ہی کو پیش کر رہا ہے اور اس کی تائید کر رہا ہے۔ فافہم و تدبر۔

آخر کس کے ہیں، ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور ساتھ کس کے ہیں؟ جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذاتِ شئی ہی کے ساتھ یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذاتِ شئے نہ ہو تو نہ اولیت و آخریت ہی کا تصور ممکن ہے، نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقربیت کا، نہ احاطت و معیت کا، ذاتِ شئی کے متعلق اوپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلومِ حق ہے اور بحیثیت معلوم ہونے کے علمِ الٰہی میں ثابت ہے، ذاتِ الٰہی میں مندرج ہے، یہی امرِ کُن کی مخاطب ہے، موطنِ علم سے مرتبۂ عین میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ غیر ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق بفحوائے "لیس کمثلہٖ شئی" منزہ ہے تمام اعتباراتِ ذاتِ شئی سے۔

اب سوال یہ ہے، اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذواتِ اشیاء جو معلوماتِ حق ہیں صورِ علمیّہ حق ہیں، جو از قبیل اعراض ہیں، بالغیر علماً ثابت ہیں، وجود اور اعتباراتِ وجود کے کس طرح حامل ہو گئے؟ "کن فیکون" کا راز کیا ہے؟ کیا سرِّ تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟

ذواتِ اشیاء یا صورِ علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں:-

(۱) صورِ علمیہ بغیر کسی ذاتِ مقوِم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے، کیونکہ صورِ علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود ہونا ناقابلِ تصور ہے۔ قبل تخلیق وہ عارض ذاتِ حق تھے بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہٰذا ہو الظاہر۔

(۲) صورِ علمیہ کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذاتِ حق ہے۔ یہ احتمال بھی باطل ہے۔ کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالٰے ہی کو ہے۔ ع

الا کل شئی ما خلا اللہ باطل

(۳) صورِ علمیہ کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجودِ مطلق ہے

جو غیر ذاتِ حق نہیں یہی ذاتِ قیوم صُورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں یہی گویا انکی حقیقتِ ہیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔ یہی مفہوم اس آیۂ کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے: خلق السمٰوات والارض بالحق تعالیٰ عما یشرکون (پ۱۴ ع ۸) کیونکہ تعالیٰ حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغتہً واجب الوجود کا نام 'حق' ہے۔ آیۂ کریمہ فتعالی اللّٰہ الملک الحق (پ۱۶ ع۱۵) اس طرف اشارہ کر رہی ہے۔ ایک اور جگہ (پ۲۵ ع۱۵) بطور حصر ارشاد ہے: وَمَا خلقنٰهُمَا اِلاَّ بالحق۔ ایک اور جگہ مومنین کو علم عطا فرما رہے ہیں: خلق السمٰوٰت والارض بالحق اِنَّ فی ذٰلک لاٰیۃً للمومنین (پ۲۰ ع۱۲) اہلِ علم سے بھی خطاب فرمایا ہے: مَا خلق اللّٰہ ذٰلِکَ اِلاَّ بالحق یفصل الاٰیٰتِ لقومٍ یعلمون (پ۱۱ ع۶) لغتہً و شرعاً وجودِ مطلق کا نام ہی حق ہے، حق ہی حقیقتِ ہیولائی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے ساری صُورِ علمیہ یا ذواتِ اشیاء "بالحق" موجود و ظاہر ہیں، لہٰذا تخلیق و تکوینِ عالم میں ذاتِ حق و وجودِ حق ہی کارفرما ہے۔ یہی سر ھو الظاھر ہے جس کی تفسیر انّ اللّٰہ ھو الحق المبین (پ۱۸ ع۹) سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اللّٰہُ نورُ السمٰوات والارض (پ۱۸ ع۱۱) سے اس بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے، فافہم! ذاتِ حق جو عین وجودِ مطلق ہے اسی کا نام باعتبار ظہور 'نور' ہے کیونکہ نور وہ ہے جو "بذاتہ ظاہر اور دوسری اشیاء کا مظہر ہو" یہ وصف بعینہٖ حق کا ہے جو بذاتہ موجود اور دوسری اشیاء کا مظہر ہے، اسی لئے ذاتِ حق وجودِ مطلق کا نام الظاھر ہوا جس طرح کہ قبل تخلیق ذواتِ اشیاء ذاتِ حق پر بحیثیت صُورِ علمیہ عارض تھیں اسی طرح خارجاً تمام اشیاء اسی ایک وجود سے موجود اور اسکی صفتِ نور سے ظاہر ہو گئی ہیں۔ ذرا اور کھول کر اس "رازِ درونِ پردہ" کو تمہاری ہدایت و معرفت کے لئے ہم بیان کرتے ہیں، خدا انہیں اس کے فہم کی ہدایت دے یھدی اللّٰہ لنورہٖ من یّشآء۔ (پ۱۸ ع۱۱)

حق تعالیٰ بحالہٖ و باوصافہٖ و بحدّ ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و

تکثرِ صفتِ نور کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتباراتِ الٰہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے "ھو الاوّل والاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیءٍ علیم"

وہی وجود منزہ با نزاہتِ خود! ہوا ہے جلوہ نما با شباہتِ ہر شئے (شاہ کمال)

ترا ز دوست بگویم حکایتِ بے پوست همہ از وست و گر نیک بنگری همہ اوست
(عراقی)
جمالش از ہمہ ذراتِ کون مکشوف است حجابِ تو ہمہ پندارہائے تو بر تو ست

جو کچھ کہ ابھی کہا گیا گو سخن قلیل ہے لیکن بس ثقیل ہے، فتدبر "وَمَا یعقلھا اِلّا العالمون" (پ ۲۰)

خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیاء کا عدمِ محض سے پیدا ہونا نہیں ہے، کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے؛ نہ ہی عدمِ محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدمِ محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جا سکے (العدم لایوجد) اور نہ ہستی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے۔ کیونکہ وہ تجزی و تبعیض سے منزّہ ہے، تعالیٰ اللہ عن ذلک علوّاً کبیراً تخلیق حق تعالیٰ کا مع لقاءہ علیٰ ماھو علیہ کان بصورِ معلومات بمصداق ھو الظاھر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی (یا تمثیل)، ان صُورِ علمیہ (ذواتِ اشیاء یا حقائق کونیہ) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذاتِ حق میں مخفی اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثل کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کا نمود با احکام و آثارِ خود بالتفصیل ان کی قابلیتِ ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجودِ ظاہر ہی ہو رہا ہے۔ ہر صورتِ علمی جو ذاتِ شئے یا ذاتِ خلق ہے اپنے اقتضاء ذاتی اور استعدادِ اصلی کے مطابق فیض یابِ وجود اور بہرہ یابِ صفاتِ وجودی ہو رہی ہے۔

خوب سمجھ لو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلّی و تمثّل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی و تمثل بغیر صُورِ خلق (صورِ علمیہ) کے ممکن نہیں۔ یہ شیخ اکبر کے الفاظ میں ایک دوسرے کے آئینے ہیں:

"فھو (حق تعالیٰ) مراٰتک فی رؤیتک نفسک و انت مراٰتہ فی رؤیۃ اسمائہ

وظہور احکامہا"۔

جامیؒ سامی کے الفاظ میں اس مفہوم کو یوں سمجھو۔ ؎

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گر ست　　یا نور بود آئینہ و اعیان صور ست
درچشم محقق کہ حدید البصر است　　ہریک دو ازیں آئینۂ آئینہ دگر است

یعنی آئینۂ ظہورِ حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینۂ ظہورِ خلق میں حق، فلنعم ما قیل:

ظہورِ تو بمن است و وجودِ من از تو　　فلستَ تظہرُ لولای لم اکن لولاکَ

ذاتِ حق و ذاتِ خلق میں ہرگز انفکاک ممکن نہیں اور ذاتِ حق کا اس صفت سے انفکاک جہل کو مستلزم، اسی معنی میں شیخ اکبر کا یہ شعر سمجھ میں آتا ہے:

فلولاہ ولولا نا　　فما کان الذی کانا

یعنی تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذاتِ خلق (صور علمیۂ حق) پر ہے۔ یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں، کیونکہ "حق ظاہر بصورت حقیقیٔ و اشیاء موجود بوجودِ حقیقی حق" فوجود نا بہ ظہورہ بنا"۔

"رازِ تخلیق" اور "سرِّ کن فیکون" کو اسی وقت بخوبی سمجھا جا سکتا ہے جب حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے تجلّی و تمثّل کی ماہیّت کا انکشاف فرما دیتے ہیں وذٰلک فضل اللہ یؤتیہ من یّشآء ایک "مردِ کامل" کے قلبِ مبارک کی وساطت سے، جس کے متعلق شیخ اکبر کا یہ قول بالکل صحیح ہے:

من وسع الحق فما ضاق عن　　خلقٍ فکیف الامر یا سامعؑ

اور جو حق کو اپنے اندر سمو کر اپنے منتسبین سے ہر وقت یہی کہتا رہتا ہے: ؏

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ[۲]

---

[۱] جو حق تعالیٰ کو سما گیا ہو وہ خلق سے کیونکر تنگ ہو سکتا ہے اور اس کا کیا حال ہوگا اے سامع۔

[۲] در دشت جنونِ من جبریل زبوں صیدے　　یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ　　(اقبال)

حق تعالیٰ نے محض اپنے جود و فضل سے اس فقیر کے قلب مسکین پر بھی اس راز کو کسی قدر کھولا ہے پس اسی انسانِ کامل[1] کے امر کے امتثال میں ہم تمہیں اپنا راز دار بنا رہے ہیں اور شاید ادائے شکرِ نعمت کا یہ ایک مستحسن طریقہ بھی ہے۔

ہشدار کہ راہ خود بخود گم نکنی!

اِنَّ ھُدَی اللّٰہِ ھُوَ الْھُدٰی

حق تعالیٰ کے لئے تجلی و تمثل و تحول فی الصورت کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ اس کی ماہیت کے انکشاف کے لئے ذرا اپنے انفس پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم اپنے عزیز دوست کا خیال کرتے ہو کہ وہ اپنے باغ میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ سیر کر رہا ہے۔ خیال کے ساتھ ہی تمہارا ذہن چند تمثالات میں متمثل ہو کر تمہارے سامنے جلوہ گر ہو جاتا ہے مگر باوجود اس تمثل کے، باوجود تمثالات کے تعین و تحیز اور تشکل و تکیف کے، باوجود ان کی کثرت کے تمہاری ذات اپنی وحدتِ حقیقی اور اپنی بے کیفی و تنزیہ پر قائم ہے۔ باوجود تمثالات کی چونی و چگونگی سے مشبہ ہونے کے وہ ان ہی چیزوں سے منزہ بھی ہے۔ فافہم و تامل!

وجدان میں تمثل یا تجلی کی یافت ہونے کے بعد اب تم بآسانی سمجھ سکو گے کہ کس طرح حق تعالیٰ بحالہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ہے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکثر بغیر حلول و اتحاد، تجزی و تقسیم صفتِ نور کے ذریعہ صورِ معلومات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صُوَرِ علمیہ کی کثرت، ان کا تعین و تحیز (جو ان کی غیرت کو ثابت کر رہا ہے) حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی مفہوم کو شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں الحق منزہ والحق مشبہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ ذاتِ منزہ حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور) فرمانا خود کلامِ الٰہی و احادیثِ نبوی سے بھی ثابت ہے۔ اب ذرا ان شواہد و دلائل پر

---

[1] میرا اشارہ سیدی و مولائی حضرت مولانا محمد حسین صاحب قبلہ کی طرف ہے۔

بھی غور کرلو۔

تجلّی کے معنی ظہور کے ہیں اور ظہور کے لئے صورت ضروری ہے، یہی مفہوم تمثل کا ہے یعنی اپنی ذات پر جیسے کہ ہے ویسے رہ کر صورِ تشبیہی سے ظہور کرنا۔ تجلّی کا لفظ منصوصاً وارد ہے:

فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّہٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَہٗ دَکًّا وَّخَرَّ مُوْسٰی صَعِقًا (۱۶۹۷)

ظاہر ہے کہ یہ تجلّی اسی ذاتِ منزہ و مطلق کی تھی جس کے مشاہدہ کی تاب حضرت موسےؑ نہ لاسکے۔ دوسری جگہ معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالےٰ کوہِ طور پر درخت سے یا بصورت نور و نار حضرت موسیٰؑ پر ظہور و تجلّی فرماتے ہیں۔

نُوْدِیَ مِنْ شَاطِیءِ الْوَادِ الْاَیْمَنِ فِی الْبُقْعَۃِ الْمُبَارَکَۃِ مِنَ الشَّجَرَۃِ اَنْ یّٰمُوْسٰی اِنِّیْٓ اَنَا اللّٰہُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ (۲۰،۶)

میقاتِ قیامت میں حق تعالیٰ صورتِ تشبیہی سے تجلّی تنزیہی فرمائینگے کما قال:

یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّیُدْعَوْنَ اِلَی السُّجُوْدِ الخ (۲۹ع ۴)

اب احادیثِ نبوی کی طرف رجوع کرو۔ ابوسعید خدریؓ سے جو حدیث مروی ہے متفق علیہ، جس حدیث کو حدیث تحوّل کہا جاتا ہے اس میں اس امر کی صراحت آئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ عرصاتِ قیامت میں ہر گروہ پر اس کے معبودوں کی صورت میں تجلّی فرمائینگے:

اذا کان یوم القیامۃ اذّن مؤذن لیتّبع کلّ امۃ ما کانت تعبدون فلا یبقی احدٌ کان یعبد غیر اللہ من الاصنام والانصاب الا یتساقطون فی النار حتّٰی اذا لم یبق الا من کان یعبد اللہ من برّ و فاجر اتاھم رب العالمین قال فماذا تنتظرون؟ تتبع کل امۃ ما کانت تعبد، قالوا یاربنا فارقنا الناس فی الدنیا افقر ما کنا الیھم ولم نصاحبھم (وفی روایۃ ابی ھریرۃؓ: فیقولون ھذا مکاننا حتّٰی یاتینا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناہ)

فیقول ھل بینکم وبینہ آیۃ تعرفونہ، فیقولون نعم فیکشف عن ساق الخ

یعنی قیامت کے روز آواز دینے والا آواز دیگا کہ ہر گروہ اُس کے پیچھے ہولے جس کی

وہ عبادت کرتا تھا، پس باقی نہ رہیگا کوئی جو غیر اللہ کی عبادت کرتا یعنی صورت والے بت اور بے صورت والے بت یعنی پتھر وغیرہ کی۔ مگر یہ کہ گریگا آتش دوزخ میں۔ اب باقی رہ جائینگے وہی نیکوکار و گناہگار جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے، اب ان کے پاس پروردگار عالم آئینگے اور فرمائینگے کہ تم کس کا انتظار کر رہے ہو حالانکہ ہر گروہ اپنے معبودوں کے پیچھے ہو لیا۔ وہ کہیں گے کہ اے رب ہم ان لوگوں سے دنیا ہی میں جدا ہو گئے تھے، حالانکہ ہم ان کے زیادہ حاجتمند تھے، اس کے باوجود ہم نے ان کی مصاحبت نہیں کی (اور ابوہریرہؓ کی روایت کی رُو سے، وہ کہیں گے کہ ہمارا ٹھکانہ تو یہی ہے جب ہمارا رب آئیگا تو ہم اس کو پہچان لینگے)، حق تعالیٰ فرمائیں گے: کیا تمہارے پاس کوئی نشانی ہے جس کی وجہ سے تم اُن کو پہچان سکو، وہ کہیں گے کہ ہاں، پس حق تعالے ظاہر ہونگے ساق سے الخ "ساق" صفت تشبیہی الٰہی ہے، ذاتِ منزّہ الٰہی کا بغیر صورت تشبیہ کے ظاہر ہونا محال ہے، ظہور ہمیشہ تعینات ہی میں ہو سکتا ہے۔ حق تعالیٰ جو ہوالباطن ہیں یعنی بطون سے جو مرتبہ غیب ہویت سے عبارت ہے، اپنی ذات پر جیسے کے ہیں ویسے رہ کر بصور معلومات بمصداق ہوالظاہر تجلّی فرماتے ہیں۔ اس تجلّی و ظہور و تحویلِ صورت کا ثبوت حدیث مذکور میں صاف ملتا ہے۔ فتامّل۔

اسی طرح حدیثِ طبرانی و حاکم سے بھی ثابت ہے۔ فیتمثل الرب تبارک تعالیٰ فیاتیھم لہ (من حدیث عبداللہ بن مسعودؓ) چونکہ تمثل صورت کا عین تشبیہ ہے، لہٰذا اس حدیث سے جس کو عیینہ بن خالد بن عبداللہ نے روایت کی ہے تمثل و تشبیہ ہر دو محقق ہوتے ہیں: و یُمثّلَ لھم اشباہ ما کانوا یعبُدُون الخ بیہقی)، اسی طرح ابوموسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ فیتجلّے لنا ضاحکا اور جنت میں جو رویت ہوگی وہ نورانی تجلّی سے ہوگی جیسا کہ حذیفہؓ سے مروی ہے کہ یتجلّی لھم فیغشاھم من نورہ لہ۔ آخر میں حدیثِ رویت معراج پر غور کرو جس کو ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت

لہ مجتمعون علی کلمۃ واحدۃ رب وجھك ارنا ننظر الیہ، قال فیکشف اللہ تبارك تعالیٰ تلك الحجب و یتجلّی لھم فیغشاھم من نورہ (البزاز من حدیث حذیفہؓ)

کی ہے: اذا تجلٰے بنورہ الّذی ھو نورُہٗ وقد رأی ربّہٗ مرّتین۔

عرصاتِ قیامت اور جنت کی ان تشبیہی تجلیات کے علاوہ بعض احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ بیداری میں حق تعالیٰ کو بصورت مثالی دیکھا تھا۔ چنانچہ ترمذی اور دارمی کی روایت کردہ حدیث ملاحظہ ہو۔

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأیت ربّی عزّ وجل فی احسن صورۃ، قال فیما یختصم الملاء الاعلیٰ، قلت انت اعلم، قال فوضع کفہ بین کتفیّ فوجدت بردھا بین ثدیّ فعلمت ما فی السمٰوات والارض وتلی: کذالک نری ابرھیم ملکوت السمٰوات والارض ولیکون من الموقنین۔[1]

چونکہ ابراہیم علیہ السلام پر عالمِ بیداری ہی میں عالمِ ملکوت کا کشف ہوا تھا اس لئے سیاقِ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے بیداری ہی میں حق تعالےٰ کو بصورت احسن دیکھا تھا۔

عالمِ خواب میں بھی حق تعالیٰ کی رویت بصورتِ تشبیہی ہوتی ہے۔ معاذ بن جبل رضؓ سے احمد و ترمذی نے روایت کی ہے، فاذا انا بربّی تبارک تعالےٰ فی احسن صورۃ، دوسری حدیث ترمذی کی عبدالرحمٰن بن عوف سے مروی ہے کہ انی رأیت ربّی فی احسن صورۃ شاب امرد،

روایاتِ سلف سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایسے کشفی تمثلات اولیاء اللہ پر بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک سو مرتبہ حق تعالےٰ کو خواب میں دیکھا، اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ کونسی

---

[1] دیکھا میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں، کہا میرے رب نے کہ اے محمد ملاء اعلیٰ کس بات میں جھگڑتے ہیں ہیں میں نے کہا آپ بہتر جانتے ہیں پس رکھا اس نے اپنا ہاتھ کاندھوں کے درمیان یہاں تک کہ ٹھنڈک پائی اپنی چھاتیوں کے درمیان پس میں نے جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے۔ پھر رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی کذالک نری ابراھیم ملکوت السّمٰوات والارض ولیکون من الموقنین۔

عبادت افضل ہے؟ ارشاد ہوا کہ تلاوتِ قرآن، پوچھا کہ فہمِ معنی کے ساتھ یا بغیر معنی کے فہم کے فرمایا کہ فہمِ معنی کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو۔

ان تمام شواہد و دلائل کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ کا بصورِ تشبیہ تجلی فرمانا شرعاً ثابت و متحقق ہے اور یہ تجلی تشبیہ صوری منافی تنزیہ معنوی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو جبرئیل علیہ السّلام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں دحیہ کلبیؓ کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقتِ جبرئیلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اسی طرح عزرائیل علیہ السّلام قبضِ روح کے لئے وقتِ واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرتِ صُوَر سے ذات و حقیقتِ عزرائیلؑ میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بحالہٖ و بجد ذاتہٖ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے۔ اب تمہیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالےٰ مع لقائہٖ علیٰ ما ہو علیہ کان بصورِ معلوماتِ صفتِ نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے اتفاق کرسکو گے کہ

نص قطعی ہے حق تعالےٰ کا　　　تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اس لئے کہ حق تعالیٰ صفاتِ تنزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں، ہوالباطن بھی ہیں اور ہوالظاہر بھی، مرتبۂ باطن تنزیہ محضہ ہے، غیب الغیب ہے، شائبۂ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے، قرآن مجید میں آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں، ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل نؤمن ببعض و نکفر ببعض کا مصداق ہے۔ مرتبۂ ظہور میں حق تعالیٰ نے استویٰ، ید، وجہ وغیرہ صفاتِ متشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی اتصافِ تشبیہ کے اعتبار سے 'یدِ رسول' کو 'ید اللہ' کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفاتِ تنزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبۂ ذات میں مُنزّہ ہیں اور مظاہرہ میں مشبہ، تنزیہ و تشبیہ کے جامع

ہیں۔ وہ اس معنی میں مُنزّہ محض نہیں کہ قابلِ تشبیہ نہ ہوں جیساکہ اشعریہ کا عقیدہ ہے، کیونکہ ایسی تنزیہ غور کرو تو تقیید ہے، تقییدِ اطلاق ہے، نیز حق تعالیٰ کو مجردات کے مماثل قرار دیناہے جو مکان و جہت سے مجرد ہیں، اگر حق تعالیٰ بھی مکان و جہت سے مجرد ہیں اور اس معنی میں منزہ ہیں تو وہ مشبہ بجواہر مجرد ہو جاتے ہیں گو مشبہ بجسمانیات نہ سہی، ظاہر ہے کہ یہ تشبیہ تقیید ہوئی تنزیہ نہ ہوئی۔ حق تعالیٰ مشبہ محض بھی نہیں جیساکہ مجسمیہ کا عقیدہ ہے، ایسی تشبیہ تحدید ہے اور حق تعالیٰ تقیید و تحدید سے منزہ ہیں۔ صحیح مسلک یہ ہے کہ حق تعالیٰ "مشبہ ہیں عین تنزیہ میں" یعنی بانزاہت خود بشباہتِ ہرشئی جلوہ نما ہیں، اور "مُنزّہ ہیں عین تشبیہ میں" اس لئے کہ اعتبارات "ہالک" ہیں، عدم اضافی ہیں اور حق تعالیٰ ہی موجود ہیں کس چیز سے مشبہ ہو سکتے: کل شئ ھالک الا وجھہ (پ ۲۰ ع ۱۲) شیخ اکبرؒ نے اس عقیدتِ صحیحہ کو بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے:

فَاِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِیْہِ کُنْتَ مُقَیِّدًا ۔۔۔ وَاِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِیْہِ کُنْتَ مُحَدِّدًا

یعنی اگر تو تنزیہ محض کا قائل ہوگا تو حق تعالیٰ کو مقید کرنے والوں میں سے ہوگا یعنی ذات غیب ہی میں مقید ہو جائیگی اور ہو الظاہر کا انکار لازم آئیگا، ہو الباطن کا اقرار بغیر ہو الظاہر کی شان کے اقرار کے ذاتِ مطلق کی تقیید ہے، قید اطلاق ہے۔ اور اگر تو صرف تشبیہ کا قائل ہو تو حق تعالیٰ کے محدود کرنیوالوں میں سے ہوگا کیونکہ ہو الظاہر کا اقرار بغیر ہو الباطن کے ذات مطلق کا حد و حصر ہے، مرتبۂ تنزیہ کا خارج کرنا ہے اور حق تعالیٰ اس طرح محدود نہیں کیے جا سکتے

پھر فرماتے ہیں:

وَاِنْ قُلْتَ بِالْاَمْرَیْنِ کُنْتَ مُسَدِّدًا ۔۔۔ وَکُنْتَ اِمَامًا فِی الْمَعَارِفِ سَیِّدًا

یعنی اگر تو دونوں امر کا قائل ہو اور حق تعالیٰ کو منزہ عین تشبیہ میں اور مشبہ عین تنزیہ میں جانے تو تو راہ راست کا چلنے والا اور معارف الٰہیہ کا امام اور سردار ہوگا۔ ربنا اٰمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاھدین!

تنزیہ و تشبیہ کی توضیح ہم نے اوپر بھی کی ہے لیکن حدودِ اصطلاحات علیحدہ تھے۔ حق و خلق میں عینیت کی شان مرتبہ تنزیہ کی ہے اور وجہ غیریت کا مقتضا مرتبہ تشبیہ کا ہے۔ درعینیت و غیریت کو اس سلسلہ میں واضح طور پر پیشِ نظر رکھ لو، چونکہ ذاتِ حق میں ذواتِ خلق (صُور علمیہ) مندرج ہیں۔ لہٰذا من حیث الاندراج عینیت ہے (تنزیہ) من الازل الی الابد۔

متحد بودیم بہ شاہِ وجود
حکم غیریت بکلی محو بود

اور چونکہ ذاتِ حق موجود ہے، ذواتِ خلق معدوم ہیں (بہ عدم اضافی نہ کہ عدم محض) لہٰذا من حیث الذوات غیریت ہے (تشبیہ) من الازل الی الابد ع

معلوم خدا از ازل غیر خدا است

وجود اور عدمِ وجود میں تغایر حقیقی ہے، اس لئے من حیث الذوات غیریتِ حقیقی ہے (تشبیہ) اور من حیث الوجود دیکھو تو عینیتِ حقیقی ہے (تنزیہ) کیونکہ وجودِ حق کا عین وجودِ خلق ہے یعنی وجودِ واحد ہی اعیانِ خلق (صور علمیہ) کی صورتوں میں متجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے نسبت غیریت کی تصدیق ظاہرِ شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہے عینیت و غیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفان کامل ہے۔ شاہ کمال الدین رحمۃ اللہ نے ایک شعر میں اس کو بڑی خوبی سے ادا کر دیا ہے ؎

معرفت کی ہوا میں اڑنے کو
عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفا کے نزدیک یہ مسلّمہ ہے کہ محض غیریت کا شاغل محجوب ہے، محض عینیت کا قائل مغضوب ہے، نشۂ وحدت کا سرشار مجذوب ہے اور جو دونوں نسبتوں کا شاہد ہے وہ محبوب ہے یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا۔ اعتدال کے ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہے اور شاہ کمالؒ کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہے ؎

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار
دم بدم یہ میکشی یہ پارسائی بس مجھے

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۶۲۷۱)

اس غیریت و عینیت، تشبیہ و تنزیہ کے علم سے ہمیں اپنی ذات کا عرفان حاصل ہوا

کہ حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ عرفان ہمیں مقام عبدیت عطا کرتا ہی جو قرب کا اعلیٰ ترین مقام ہے عبدیت اس امر کا جاننا ہی کہ

اولاً ہم فقیر ہیں: ملک وحکومت، افعال وصفات ووجود اصالۃً ہمارے لئے نہیں، حق تعالے ہی کے لئے ع نامی ست برمن زمن و باقی ہمہ اوست۔ ہو ولاغیرہٗ کلا الہ۔ فلہذا، قال اللہ تعالیٰ: اللہ غنیٌّ وانتم الفقراء (۴۷ع۲۶) یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید (پ ۲۴ع۳)

ملک وحکومت حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں، اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہ (۷ع۱۳) ولم یکن لہٗ شریک فی الملک (۱۵ع۱۲) لہ ما فی السّمٰوات وما فی الارض۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں واللہ خلقکم وما تعملون (۷ع۱۳) سلبی طور پر فرما رہے ہیں کہ ان کے سوا کوئی اور خالق نہیں: ام جعلوا اللہ شرکآء خلقوا کخلقہ فتشابہ الخلق علیھم قل اللہ خالق کل شیٔ وھو الواحد القہار (۸ع۱۳)

صفات اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں حیات انہی کی: ھو الحی القیوم (۳ع۹) علم وقدرت ان ہی کے: وَھُوَ العلیم القدیر (۹ع۲۱) ارادہ ومشیت ان ہی کے اوما تشاءُوْنَ اِلَّا اَنْ یَّشَآءَ اللہ (۹ع۲۹) سماعت وبصارت ان ہی کے: اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ البصیر (۱۵ع۱) اَمَّنْ یَّمْلِکُ السَّمْعَ وَالابصار فَیَقُوْلُوْنَ اللہ (۱۱ع۹) فلنعم ما قیل۔

ہیچ میدانی کہ تو کیستی و چیستی؟ در دلت دریاب نیکو ہستی یا نیستی؟
آنکہ می بیند بصیر است وآنکہ می شنود سمیع آنکہ می داند علیم است خود بگو تو کیستی؟

وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت: اللہ لا الٰہ اِلَّا ھو الحیّ القیوم (۳ع۹) ھو الاول والاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٔ علیم (۲۷ع۱) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لئے ہونا حصراً ثابت ہو رہا ہی۔ اس فقر کا احساس ہوتے ہی عارف

چیخ اٹھتا ہے ؎

میرا مجھ میں کچھ بھی نہیں سب ہی تیرا ۔ تیرا تجھ کو دیتے کیا جاتا ہے میرا

عارف رومؒ نے اسی کیفیت کو یوں پیش کیا ہے ؎

چیست توحیدِ خدا آموختن ۔ خویشتن را پیشِ واحد سوختن!

گر ہمی خواہی کہ بفروزی چو روز ۔ ہستی ہمچوں شمع شب خود را بسوز

زآنکہ ہستی سخت مستی آورد ۔ عقل از سر شرم از دل مے برد

ہر کہ از ہستیِ خود مفقود شد ۔ منتہائے کارِ او محمود شد

اب حق تعالیٰ ہی حی ہیں ظاہراً باطناً، مرید ہیں ظاہراً باطناً، قدیر ہیں ظاہراً باطناً، سمیع، بصیر، کلیم ہیں ظاہراً باطناً، یہی عرفا کی اصطلاح میں قرب فرائض ہے یعنی من حیث الوجود" میں نہیں ہوں حق موجود ہے۔ حضرت کمال اللہ شاہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حقیقت کو کس خوبی سے بیان فرمایا ہے۔

عاری حیات و علم سوں بے قدرت و بے خواہش ہوں! ۔ احوال اپنا کیا کہوں میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

میں ہوں اصم شنوا ہے حق میں بے بصر بینا ہے حق! ۔ میں گنگ ہوں گویا ہے حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے

اوّل بھی حق آخر بھی حق باطن بھی حق ظاہر بھی حق ۔ غائب بھی حق حاضر بھی حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے

ذاتی صفت حق کی قدم، میری حقیقت ہے عدم ۔ لحظہ بہ لحظہ دم بدم میں نہیں ہوں حق موجود ہے

تھا حق، نہ تھا میں اولاً میں نا رہونگا مستقبلاً ۔ الآن کما کان کو سُن، میں نہیں ہوں حق موجود ہے

ثانیاً عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ "ہم امین" ہیں۔ فقر کے امتیاز سے خود بخود ہمیں امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود و انا، صفات و افعال مالکیت و حاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالےٰ ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں، ان کے علم سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت اور ارادہ رکھتا ہوں، ان کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں[1]،

[1] کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ الذی یبطش بھا ورجلہ التی یمشی بھا
(باقی بر صفحہ)

یہی قوم کی اصطلاح میں قُربِ نوافل ہے۔ حق تعالیٰ ہی کے لئے وجود اور صفاتِ وجودیہ اصالۃً اور بطور حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانۃً ہو رہی ہے۔ فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے "سبحان اللہ وما انا من المشرکین" کا جو "بصیرتِ محمدیہ" ہے بروئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے۔ یعنی ہم حق تعالیٰ کی چیزیں اصالۃً اپنے لئے ثابت نہیں کر رہے ہیں اور اس طرح 'شرک' سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفاتِ عدمیہ و ناقصہ کی نسبت حق تعالےٰ کی طرف کر رہے ہیں کہ ان کی تنزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے، ہم ان کی چیزیں ان ہی کے لئے ثابت کر رہے ہیں اور یہی توحید اصلی ہے۔[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۰) (الحدیث رواہ البخاری) بعض روایات میں فؤادہ الذی یعقل بہ ولسانہ الذی یتکلم بہ (شرح مشکوٰۃ) وارد ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] صفحہ ۸۹ تا ۹۱ کے بیانات کا خلاصہ یوں پیش کیا جا سکتا ہے: کلمہ طیبہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ کی نفی و اثبات کا ملخص یہ ہے کہ:-

(۱) وجود اور اس کے لوازم (صفاتِ افعال مالکیت و حاکمیت) کی نسبت خالق کی طرف کی جانی چاہئے۔ یہ اثبات ہے۔ (۲) عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف کی جانی چاہئے۔ یہ نفی ہے۔ یعنی اعتباراتِ حق اصالۃً خلق کے نہیں۔ لا ان اعتبارات کو خلق سے کاٹ کر، ان کی نفی کر کے، ان کو حق میں ثابت کرتا ہے۔ یہی ہے مفہوم کلمۂ طیبہ کی نفی و اثبات کا۔ یہ صدق محض ہے (۳-۴) اگر عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت حقیقۃً خالق کی طرف کیجائے تو یہ کفر ہے اور وجود اور اس کے لوازم کی نسبت اصالۃً مخلوق کی طرف کی جائے تو یہ "شرک" ہے۔ یہ کذب محض ہے۔ (۵) وجود اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف مجازاً باوجود اس کے فقر ذاتی کے کی جا سکتی ہے۔ یہ امانت کی نسبت ہے۔ انسان خلیفہ ہے اور باعتبارِ خلافت و نیابت یہ استعمال صحیح ہے اسی کو اثبات کا اثبات کہتے ہیں یعنی اعتبارات و لوازم وجود جو مخلوق سے نفی کیے گئے تھے ان ہی کا اثبات کیا جا رہا ہے، اصالۃً نہیں امانۃً (۶) لوازم عدمیہ کی نسبت خالق کی طرف مجازاً باوجود اس کے غنائے ذاتی کے کیجا سکتی ہے۔ اس کو نسبت "وکالت" کہا جاتا ہے۔ اس نکتہ کو متن میں پیش نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر یہاں ذرا غور کر لو۔ دیکھو عدالت فوجداری میں وکیل اپنے موکل کی جانب سے پیروی کر رہا ہے جس پر جرم کا الزام ہے۔ دوران بحث میں وکیل اپنے کو ملزم کہتا ہے لیکن اس سے اس کی مراد موکل ہوتی ہے نہ کہ خود اس کی ذات، اسی طرح دیوانی مقدمات میں ڈگریدار کا وکیل اپنے کو ڈگریدار اور مدیون کا وکیل اپنے کو مدیون کہتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تمام نسبتیں مجازی ہیں۔ اسی مثال سے سمجھ لو کہ حق کی طرف عدمیات کی نسبت حقیقۃً کبھی نہیں کی جا سکتی۔ سبحانہ تعالیٰ عما یصفون۔ لیکن چونکہ بندے کی طرف سے حق تعالیٰ خود اس کے کاروبار کو وکالۃً انجام دے رہے ہیں بفحوائے ان اللہ علی کل شئ وکیل؛ فاتخذہ وکیلا؛ وغیرہ، اس لئے کبھی کبھی اپنے

فقر اور امانت کے نتیجہ کے طور پر عبد کو "خلافت" اور "ولایت" حاصل ہوتی ہے۔ جب وہ امانات الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "خلیفۃ اللہ فی الارض" کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "ولی"[1] ہوتا ہے۔ عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں: فقر و امانت و خلافت و ولایت! اللہ اللہ کیا شان ہے "عبد اللہ" کی!

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۱) وہ محبت و شفقت سے بندے کے لوازم کو اپنی طرف منسوب فرماتے ہیں جیسے یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی، یا ابن آدم استطعمتک فلم تطعمنی، یا ابن آدم استسقیتک فلم تسقنی (رواہ مسلم) جہاں ان احادیث سے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وجود حقیقی معنی میں عدمیات سے متصف ہو سکتا ہے اور اس طرح الحاد میں جا گرتے ہیں۔ یاد رکھو کہ صفاتِ ناقصہ کا مرجع ذاتِ عبد ہے ان کی نسبت ذاتِ حق کی طرف حقیقۃً ہرگز نہیں کی جا سکتی۔ حق تعالیٰ اعتباراتِ خلق سے منزہ ہیں لیس کمثلہ ان کی شان ہے جو ان کی تنزیہ کو متاثر کرتا ہے وہ ملحد ہے!

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] ولی مشتق ہے ولایت سے یعنی جو اللہ سے نزدیک ہو۔ اس کا مقرب ہو، محبوب ہو، یہ "ولایتِ عامہ" تمام مؤمنین کو حاصل ہے بقولہٖ اللہ ولی الذین اٰمنوا (۲۶۲) اس ولایت کے لئے اللہ کو الٰہ جاننا اور رسالت کی تصدیق کرنی کافی ہے آلہۂ باطلہ سے دوری اللہ سے اعتقاداً قرب ہے۔ "ولایتِ خاصہ" عبارت ہے انکشاف سر معین سے اس "سر" سے واقف ہوا، اس پر یقین کیا کہ "مقام قرب" حاصل ہو گیا، اس کی ملحوظیت، استحضار و استعمال سے بین المقربین اس کے درجات بلند ہوتے ہیں۔ اس سر کا علم و استحضار گویا عین عمل ہے۔ شریعت کے علم کو "افضل ایمان" قرار دیا گیا ہے: افضل الایمان ان تعلم ان اللہ معک حیثما کنت (عن عبادۃ بن الصامت) اور اسی علم کو افضل الاعمال بھی سمجھا گیا ہے: افضل الاعمال العلم باللہ (الترمذی فی النوادر) جس طرح لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے ماننے اور اقرار کرنے ہی "اصحابِ مشئمہ" سے نکل کر "اصحابِ میمنہ" میں داخل ہو جاتا ہے، اسی طرح سرمعیت کے جان لینے اور مان لینے کے ساتھ ہی وہ اصحابِ میمنہ سے ترقی کر کے "مقربین" میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس کو "مقامِ قرب" حاصل ہو جاتا ہے۔ اب جس قدر اس علم کا استحضار رکھیگا اتنے ہی اس کے مراتب بین المقربین بلند ہونگے ان ہی تین گروہوں کا ذکر سورۂ واقعہ میں کیا گیا ہے اور ان کے احوال کی تفصیل پیش کی گئی: فاصحاب المیمنۃ ما اصحاب المیمنۃ و اصحاب المشئمۃ ما اصحاب المشئمۃ والسابقون السابقون اولٰئک المقربون (۲۷، ۱۰، ۹، ۸) مقربین کے متعلق ارشاد ہوتا ہے۔ فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنت نعیم (۲۷، ۸۹) یعنی مقربین کو بعد موت دخولِ جنت اور دیدارِ الٰہی کی بشارت دی جا رہی ہے، روح و ریحان (راحت و روزی) مقربین کو لقائے الٰہی کے دیدار کے سوا کس چیز سے مل سکتی ہے؟ زندگی میں انہیں وجہ اللہ کی رویت تو حاصل تھی لیکن "ذات اللہ" یا لقائے الٰہی کا اشتیاق تھا، اضطرار تھا، موت کے وقت یہ اشتیاق و اضطرار بھی اپنے دیدار سے رفع فرما دیں گے اور لابد لہ من لقائی کا وعدہ پورا ہو جائیگا۔ ان شاء اللہ العزیز۔

(کذا قال مرشدی)

تو بقیمت دارئ ہر دو جہانے !! چہ کنم قدر خود نمے دانی!

مغربیؒ عبد کی اسی شان کو پیش کرتے ہیں :-

ماجامِ جہاں نمائے ذاتیم! ما مظہرِ جملۂ صفاتیم
ہم صورتِ واجب الوجودیم ہم معنی جملہ ممکناتیم!
برتر ز مکان و در مکانیم بیروں ز جہات و در جہاتیم!
بیمار و ضعیف را شفائیم محبوس و نحیف را نجاتیم!
چوں قطب زجائے خود نجنبیم چوں چرخ اگرچہ بے ثباتیم!

کسی اور عارف نے شانِ خلافت و ولایت کو ملحوظ رکھ کے فرمایا ہے ؎

مائیم ستون و سقف و بنا مائیم مدارِ جملہ اشیا
مائیم محیط و مرکز و دور پرکارِ وجود بر ہمہ طور
سلطانِ سریرِ قاب قوسین مائیم و طفیل ماست کونین

عبد کی یہ شان ظاہر ہے کہ اس لئے ہے کہ اس کے پاس اللہ ہیں، ان کی ہویت و انیت ہے۔ ان کی صفات ہیں، افعال ہیں، ملک و حکومت ہیں۔ اسی لئے عبداللہ (۱) اپنی قیومیتِ ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت و وجود و انا) سے باقی ہے، وجودُنا منہ وقیامُنا بہ، ہو ولا غیرہ وکلالہٗ، جب وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے تو اس کو حق تعالےٰ کی ذات سے بقا حاصل ہوتی ہے، وہ فانی ز خویش باقی بہ حق ہو جاتا ہے اب کسی عاشق کی زبانی سنو کہ کیا واقعہ گزرتا ہے۔

دی گفت کہ اے عاشق شیدا تا تو یکتا شدی از دوئی یکم ام با تو
دیدم او را بچشم او پس گفتم! اے جانِ جہاں تو کیستی؟ گفتا تو (عراقی)
گفتمش خواہم کہ بنیم مر ترا اے نازنین!! گفت خواہی گر مرا بینی برو خود را بہ بیں
گفتمش با تو نشستن آرزو دارد دلم گفت اگر ایں آرزو باشد ترا با خود نشیں

گفتمش بے پردہ باتو گر سخن گویم رواست گفت در پردہ نشاید گفت یا ما بیش ازیں (مغربیؒ)

جب عبد کا قیام ذات اللہ میں ہو جاتا ہے تو چونکہ اللہ کی ذات سرورِ محض ہوتی ہے اس لئے عبد اپنے اندر ایک ایسا سرور محسوس کرتا ہے جو ناقابلِ بیان ہوتا ہے اور جس کو دنیا کا کوئی غم متاثر نہیں کر سکتا۔ اور بفحوائے "الذین امنوا و تطمئن قلوبھم بذکر اللہ الا بذکر اللہ تطمئن القلوب" طمانیتِ محض و ذوق خالص کا مرکز بن جاتا ہے:۔

کاے بلبل جان مست بیاد تو مرا وے پایۂ غم پست بیاد تو مرا

لذات جہاں راہمہ در پا فگند ذوقیکہ دید دست بیاد تو مرا (جامیؒ)

در ہجر تو بودہ اندوہ و آزارم! از وصل تو رفت ہستی و پندارم

شادی آمد و نصیب جانم شد اکنوں جان و تن خویش را براحت دارم

اور یٰۤاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَىِٕنَّةُ ارْجِعِیْۤ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ وَ ادْخُلِیْ جَنَّتِیْ (۳۰-۲۷ ۸۹) کا صحیح مصداق ہو جاتا ہے اور جنتِ ذات میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۲) عبداللہ کا علم و عمل من اللہ ہو جاتا ہے، نفس و ہوٰی[1] فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ جان لیتا

---

[1] اوپر جو تفصیلات پیش ہوئی ہیں اُن سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ نفس کیا ہے اور ہوٰی کیا۔ عبد کے لئے نہ وجود ہے اصالۃً ثابت ہوتا ہے اور نہ "انا" اور "علم" اس کی شان ظلوماً جہولاً ہے (پ ۲۲ ع ۶) ماہیۃً وہ معلوم ہے۔ معدوم الوجود ہے، ظلمت" اس کے اسی عدم اضافی کو تعبیر کرتی ہے۔ اب اگر وہ اپنے کو خود بخود موجود سمجھنے لگتا ہے اور وجود کی نسبت اپنی طرف اصلی حیثیت سے کرنے لگتا ہے تو غاصب قرار پاتا ہے۔ اور اس طرح "نفس" پیدا ہوتا ہے یہ شرک فی الوجود سے پیدا ہوتا ہے اور جب وہ علم و انا کو اپنا سمجھتا ہے (من حیث الغصب تو ہوٰی پیدا ہوتی ہے۔ نفس و ہوٰی کی وجہ سے وہ امانت کی حیثیت سے نکل کر غاصبانہ حیثیت اختیار کر لیتا ہے، توحید چھوڑ کر شرک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

ہوٰی کی مذمت قرآن کریم میں کئی جگہ آئی ہے: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (۲۳-۲۶) وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى (۳۰-۴۰) فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا (۶۰-۴) وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا (۱۵-۲۶) وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ فَتَرْدٰى (۶-۲۰) اَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰـهَهٗ هَوٰىهُ (۹-۲۶) اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰـهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ (۲۵-۲۶)

اسی طرح نفس کی مذمت میں فرمایا وَمَاۤ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ (۱۳-۳)

ہے کہ جس کو بخود وجود نہیں اس کو علم کہاں سے اور اس کا عمل اپنا کیسے۔ اس کے اقتضائے ذاتی کے مطابق علم اور عمل کی تخلیق حق تعالےٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ وہ پاتا ہے کہ علم خواہ وہ علمِ ہدایت ہو یا علمِ ضلالت النفس ہی سے پیدا ہوتا ہے لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ علم تو علیم ہی کی صفت ہے اور علیم حق تعالیٰ ہی ہیں۔ حق تعالیٰ کی ذات وصفات میں مغائرت و انفکاک نہ عقلاً قابلِ تصور ہے نہ نقلاً، نہ ذوقاً، نہ کشفاً، نہ علماً نہ خارجاً۔ لہٰذا انفس میں حق تعالیٰ ہی ثابت ہوتے ہیں اور سمجھ میں آجاتا ہے کہ یھدی من یشاء ویضل من یشاء کے کیا معنی ہیں۔ ہدایت وضلالت کا علم اقتضاراتِ عبد کے مطابق حق تعالیٰ ہی دیتے ہیں جو انفس میں موجود ہیں۔ عمل کو بھی وہ من اللہ سمجھتا ہے اور افعال کی نسبت اپنی ذات کی جانب من حیث تخلیق نہیں کرتا۔

چوں ذاتِ تو منفی بودلے صاحب ہُش! ازنسبت افعال بخودش باش خمُش!
شیریں مثلے شنو مکن روئے تُرش ثبت العرش اوّلاً ثمّ انقش

(۳) عبداللہ کے دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر بس جاتا ہے، آفاق میں جہاں وہ دیکھتا ہے حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، وہ کبھی مغربی کی زبان میں کہتا ہے ؎

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۴) نفس کا دعویٰ ہے کہ میں ہوں، یا یہ میری ملک ہے، حالانکہ نہ وجود اس کا ہے اور نہ ملک اس کی۔ نفس کا اپنی ہستی کو ثابت کرنا ہی شرک ہے اسی لئے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان تموت النفس وھی مشرکۃ قتل کی وجہ شرک ہے بمصداق فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم (۶۱) اس شرک ہی کی وجہ سے آپ نے نفس کو انسان کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا "اعدی عدوک نفسک التی فی جنبیک" (البیہقی من حدیث ابن عباس) مومن کی تعریف میں حضور نے فرمایا ہے "ان المومن من یخرج نفسہ من بین جنبیہ" (رواہ البیہقی فی شعب الایمان من حدیث ابن عباس) نفس ہی حجاب حق ہے ؎

تا توئی حق را نیابی بوئے تو نباشی خدا نماید روئے

ہوی کے فنا ہونے سے انسان 'نورانی' ہو جاتا ہے اور نفس کے فنا ہونے سے 'نور' ہو جاتا ہے، اس طرح وہ "اللّٰھم اجعل فی نفسی نورًا واجعلنی نورًا" کا مصداق بن جاتا ہے۔

ہر کجا می نگرد دیدہ درو می نگرد — ہر چہ می بینم از و جملہ باو می بینم
تو زیکسوئے نظر می کن و من از ہمہ سو — تو زیکسو و منش از ہمہ سو می بینم
گاہ باجملہ و گہ جملہ از و مے دانم — گاہ او جملہ و گہ جملہ از و می بینم
مغربی اینکہ تو اش می طلبی در خلوت — من عیاں بر سرِ ہر کوچہ و کو می بینم

اور کبھی شیخ اکبر کے ساتھ ہو کر سر دھنتا ہے ؎

فَلَا تَنظُرِ العَینُ اِلَّا اِلَیْہِ — وَلَا یَقَعُ الحُکمُ اِلَّا عَلَیْہِ[۱]
فَنَحْنُ لَہٗ وَبِہٖ فِی یَدَیْہِ — وَ فِی کُلِّ حَالٍ فَاِنَّا لَدَیْہِ

اور اپنے آقا سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں اپنے اس نظارہ میں ازدیادِ لذت کا خواہاں ہوتا ہے :-

اَللّٰھُمَّ اِنِّیۡ اَسْئَلُكَ لَذَّۃَ النَّظْرِ اِلٰی وَجْهِكَ وَشَوْقًا اِلٰی لِقَائِكَ فِیْ غَیْرِ ضَرَّآءٍ مُضِرَّۃٍ وَّلَا فِتْنَۃٍ مُضِلَّۃٍ[۲،۳] - (رواہ نسائی)

---

[۱] آنکھ اس کے سوا کچھ نہیں دیکھتی، کوئی حکم ایسا نہیں جو اس کے سوا کسی اور پر واقع ہوتا ہو۔ ہم اسی کے لئے اور اسی کے ہاتھوں میں ہیں اور ہر حال میں اس کے پاس ہیں۔

[۲] اے اللہ سوال کرتا ہوں میں تجھ سے لذت تیرے چہرے کے دیکھنے کی اور آرزومندی تیرے لقا کی بغیر حالت نقصان میں جو نقصان کرنے والا ہو اور نہ آزمائش و گمراہی کی راہ سے ہو۔

[۳] یہاں "نظر" سے مراد رویت ہے اور رویت معرفت کا ثمرہ ہے، یہ معرفت "سرمعیت" کے جاننے سے حاصل ہوتی ہے جس کی توضیح اوپر کے صفحات میں کی گئی۔ اور لذت محبت کا نتیجہ ہے۔ "لذتِ نظر" کی طلب میں معرفت و محبت کی طلب بھی شامل ہے۔

"شوق" کے معنی یہ ہیں کہ اپنے محبوب و مطلوب کی تلاش کی جائے یہاں تک کہ وہ نظروں کے سامنے آجائے۔ یہی "لقا" ہے جو شوق کا منتہا ہے۔

لذتِ نظر میں ضرر کا پہلو یہ ہے کہ عارف وجہ اللہ کے شہود کو چھوڑ کر غفلت کے ساتھ اوراد و وظائف میں مشغول ہو جائے، اور اضلال یہ کہ وجہِ خلق کو وجہ حق سمجھنے لگے۔ جہتِ حق و جہتِ خلق میں تمیز باقی نہ رہے تو ضلالت و گمراہی کے سوا اور کیا ہاتھ آتا ہے۔

اس عالم میں رویتِ حق یا لقا ممکن نہیں، حضرت موسیٰؑ نے لقا کی خواہش کی تو سمجھا گیا کہ یہ ممکن نہیں "لن ترانی"

(باقی بر صفحہ ۹۷)

انفس میں مدرک وہ حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہی، کوئی لحظہ اُس کے حضور و یافت سے اس کو ذہول نہیں ہوتا حضور و شہود ہی کے نقصان کو نقصان سمجھتا ہی جو قابلِ افسوس ہے دوسری تمام اشیاء سے وہ بے پرواہی، وہ "غنی عن الشئ" ہے "غنی بالشئ" نہیں لِکَیْلَا تَأْسَوْا عَلٰی مَا فَاتَکُمْ وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَا اٰتَاکُمْ پر اس کا عمل ہی، محبوبین سے مخاطب ہوکر وہ کہتا ہے:

اے آنکہ شب و روز خدا مے طلبی — کوری اگر از خویشتن جدا می طلبی

حق با تو بہر زباں سخن مے گوید — سر تا قدمت منم کجا می طلبی؟

(سرمد)

کبھی ان الفاظ میں ان کو خطاب کرتا ہی ؎

اے آنکہ خدائے مے بجوئی ہر جا — تو عین خدائی نہ جدائی بخدا

ایں جستنِ تو بداں سے ماند — کہ قطرہ میانِ آب و می جوید دریا

اپنی تلاش کا اس کو زمانہ یاد آتا ہی اور ختمِ تلاش پر جو الفاظ اس کی زبان سے نکلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۶) ایک اور جگہ ارشاد ہی کہ یحذرکم اللّٰہ نفسہ" اسی لئے لقاء کے شوق ہی کی دعا کی گئی ہی، اس شوق کی تکمیل بعد موت یا عالمِ آخرت میں ہوگی۔

اب اگر کوئی شخص اسی عالم میں رویت کا قائل ہو تو یہ اضلال ہوگا، اور اگر شوقِ لقا کا وفور اتنا ہو جائے کہ وجہ اللہ کے شہود سے صرف نظر کرلے تو یہ کھلا ہوا ضرر ہے۔ کیونکہ اتباعِ نبوت نہ ہوسکیگی اور یہ نقصان و خسارہ کی جہت ہے۔

اس پاکیزہ دعاء کے ذریعہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں لذتِ نظر اور شوقِ لقا کو حق تعالےٰ سے مانگنے کی تعلیم کی ہی اور ان کے اضرار و اضلال سے بھی محفوظ رکھنے کی توفیق چاہی ہی۔

تھے ان کو دوہراتا ہی ؎

اے دوست ترا بہر مکاں می جستم ہر دم خبرت زاین و آں می جستم
دیدم بتو خویش را تو خود من بودی خجلت زدہ ام کز تو نشاں می جستم[1]
اے دوست میانِ ما جدائی تا کے چون من تو ام ایں توئی و مائی تا کے
با غیرت تو محال غیرے چو نماند پس در نظر ایں غیر نمائی تا کے

(شیخ اوحد الدین کرمانی)

پس عبدِ حقیقی کا عمل یہی یافت و شہود ہی، اسی یافت و شہود کا نتیجہ محویت فی الذات ہی یعنی جب تجریدِ نفسی کے ساتھ استغراق فی الحق ہو تو ہو الباطن کے آثار نمودار ہوتے ہیں۔ یہ فناء الفناء کا مقام ہی، محویت ہے، "استردادِ امانت" ہی، اب عبد نہیں رہتا، اللہ ہی اللہ رہتا ہی ؎

ماند آں اللہ باقی جملہ رفت ! اللہ لیس فی الوجود غیر اللہ

قُلِ اللّٰہُ ثُمَّ ذَرْہُمْ !

لیکن یہ لِی مع اللہِ وقتٌ[2] ہے اس کا اختیاری نہیں، یہ حال ہی مقام نہیں، اس کا اصل مقام تو عبدیت ہی جو قرب و وصال کا افضل ترین مقام ہی، دیکھو اسی وجہ سے معراج کے بیان میں جو اقرب مقام او ادنیٰ اور کمالِ تقرب حق تعالیٰ ہی حضور انور صلعم کو عبد ہی سے مخاطب فرمایا گیا سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ (۱۵؍۱) فاوحی الی عبدہٖ ما اوحی (۲۷؍۱۵) اسی لئے اس کا تکمیلی مقام عبدیت ہی، اس مقام پر فائز ہو کر مرتبہ دین میں وہ عبادت و استعانت کو لازمی قرار دیتا ہی اور مرتبہ قرب میں یافت و شہود کو، محویت میں عبد شرع کی پابندی سے کبھی آزاد نہیں ہو سکتا۔ عارف رومی اس کی مصلحت

---

[1] ابو سعید خراز جنہیں "قمر صوفیہ" کہا جاتا ہی، فرماتے ہیں، "روزگارے اور امی جستم خود را می یافتم، اکنوں خود را می جویم اورا می یابم، چوں بیابی بر ہی وچوں بر ہی بیابی، چوں او پیدا شود تو نباشی، چوں تو باشی او پیدا نشود"

[2] لی مع اللہ ساعۃ لا یسعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل (الحدیث ذکرہ الصوفیہ کثیرا)

یوں بیان فرماتے ہیں:۔

با ہمہ قربے کہ دارد با خدا | از ریاضت نیست یکدم او جُدا
زانکہ ہر کو مقتدائے راہ شد | وز بد و نیک جہاں آگاہ شد
گر نباشد در عمل ثابت قدم | چو رہاند خلق را از دستِ غم
مقتدا چوں در ریاضت قائم است | تابعش را میل طاعت دائم است
دیگر آنکہ شانِ حق بے غایت است | ہر زمانش نوعِ دیگر آیت است
چوں کہ معروف است بیحد لاجرم | معرفت بے غایت آمد نیز ہم
عمر ہا گر او ریاضت می کند | روز و شب را صرفِ طاعت میکند
دمبدم بیند جمالِ دیگر او | لاجرم دائم بود در جستجو!
حالِ پیغمبر نگر با ایں کمال | "فاستقم" بودش خطاب از ذوالجلال
رہنمائی لائقِ آں کامل است | کز خودی فانی بجاناں واصل است
رہبرِ راہِ طریقت آں بود! | کو بہ احکامِ شریعت می رود
ایں چنیں کامل بجو گر رہ روی | تا ز وصلِ دوست با بہرہ شوی

عبداللہ کو اللہ کے سوا اگر سارا جہان بھی دیا جائے تو وہ اس کی طرف آنکھ اٹھا کر نہ دیکھے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ حقیقتِ حال کیا ہے ؎

زانکہ گر جائے نظر خواہی فگند | در کنارِ خویش سر خواہی فگند
کیست زو بہتر بگوائے ہیچکس | تا بداں دل شاد باشی یک نفس
من نہ شادی خواہم و نے خسروی | آنچہ می خواہم من از تو ہم توئی!

عبداللہ کی زندگی کا مقصود بس یہی عبادت و عبودیت، یہی یافت و شہود ؎

از زندگیم بندگی تُست ہوس | بر زندہ دلاں بے تو حرام است نفس
خواہد ز تو مقصودِ دلِ خود ہر کس | جامی ز تو ہمیں ترا می خواہد و بس

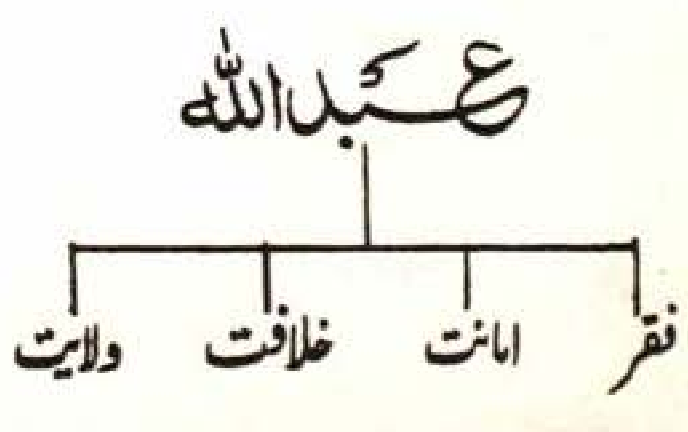
اپنے مولیٰ سے اس کی دعا بس یہی ہوتی ہے اِلٰھی انت مقصودی و رضاوک مطلوبی ترکت لک الدُّنیا والآخرۃ ، اَتمِمْ علَیَّ نِعمَتَکَ وارزقنی وصولک التام!

ایسا عبد مقربین میں شامل ہو کر اس بشارت کا مستحق ہو جاتا ہے کہ فَاَمَّآ اِنْ کَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِیْنَ فَرَوْحٌ وَّرَیْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِیْمٍ (۱۴۶۲۷)

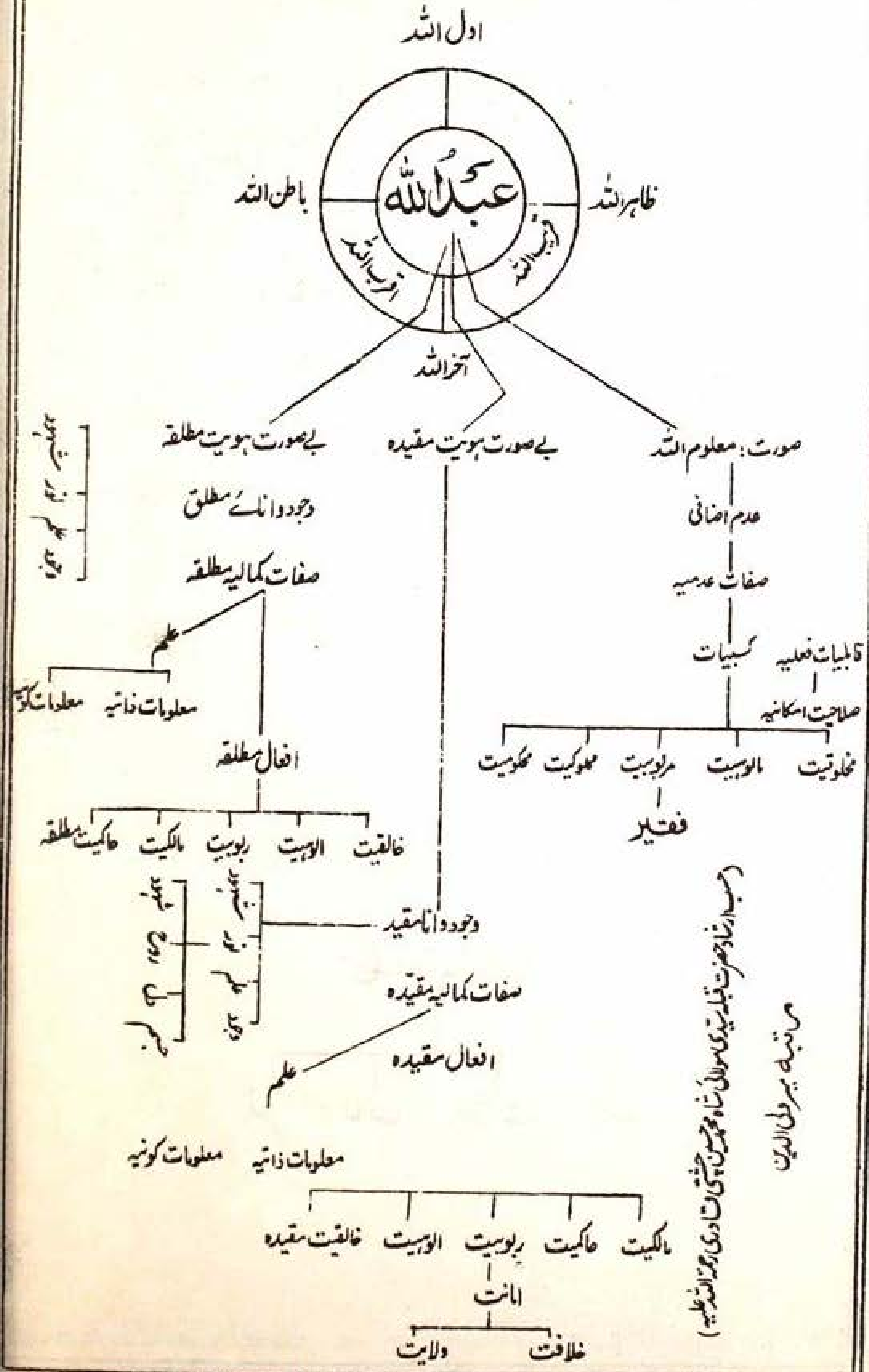
ضمیمہ

(۱) مندرجہ ذیل نقشہ سے ہمارے بیان کا ایک خلاصہ حاصل ہو سکتا ہے۔





(۲) یہ دوسرا نقشہ اور زیادہ واضح و مفصل ہے۔



باب (۴)

تنزلاتِ ستّہ

یک نقطہ الف گشت و الف گشت حروف — در ہر حرفے الف بنامے موصوف
چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن — ظرفیست سخن نقطہ درو چوں مظروف (جامی)

تحصیلِ وجودِ ہر عدد از احد است — تفصیل مراتبِ احد از عدد است
عارف کہ ز فیض قدسش مدد است — ربطِ حق ز خلق اینچنیں معتقد است (جامی)

گزشتہ باب میں ہم نے حق و خلق کے ربط کی توضیح پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ ذاتِ خلق خارجاً مخلوق ہے، داخلاً معلوم ہے، غیر ذات حق ہے، ذاتِ حق منزہ ہے، ان تمام اعتبارات سے جو ذاتِ خلق کے اعتبارات ہیں۔ اس طرح غیریت من حیث الذوات بے تاویل و بے احتمال اصطلاحِ ثابت ہے۔ کتاب و سنت سے اس کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔ کتاب و سنت سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ ذواتِ خلق کا ظاہر و باطن حق ہے۔ اول آخر حق ہے، ان کو محیط حق اور ان کے ساتھ حق ہے۔ ان کے قریب حق، ان سے اقرب حق ہے۔ باوجود غیریت کے اس عینیت (یعنی ظاہریت، باطنیت، اولیت، آخریت، قرب و اقربیت، احاطہ، معیت) کی توجیہ، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا، اسی طرح ہو سکتی ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر صفت کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتباراتِ الہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے، کتاب و سنت کو معیارِ حق

قرار دے کر ہم نے صراحت النص و دلالۃ النص سے بلا تاویل و توجیہ بلا اشارت النص اس نظریہ کو ثابت کیا اور صحیح احادیث سے اس کی تائید و توثیق کی۔

اسی صداقتِ عظیمہ کو صوفیۂ اسلام نے اپنی مغلق اصطلاحی زبان میں بھی پیش کیا ہے اس کو تنزلاتِ ستہ کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک مشہور و معروف نظریہ ہے، اس کی توضیح و تشریح میں بے شمار رسالے لکھے جا چکے ہیں۔ یہاں ہمارا مقصد اس نظریہ کو اختصار کے ساتھ پیش کر کے یہ بتلانا ہے کہ صوفیۂ کرام نے بعض مقامات کی توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا اور بعض مقامات کو اس قدر تشنہ چھوڑ دیا کہ غلط فہمیوں کی وجہ سے فتنہ کا دروازہ کھل گیا اور اباحت و الحاد نے سینکڑوں کے متاع ایمان کو تاراج کر دیا! ملاحدہ اور زنادقہ نے عینیتِ محضہ کی تعلیم شروع کر دی اور غیریتِ ذاتیہ شئی کا انکار کر دیا صداقت کا معیار کتاب و سنت نہ رہا۔ اس تعلیم کو ایک راز قرار دیا گیا جو سینہ بسینہ منتقل ہوتا چلا آرہا ہے جس میں غلطی کا کوئی احتمال نہیں! اس "سینہ بسینہ" علم کی رو سے غیریت نہیں عینیت صداقت ہے! شئی غیر ذاتِ حق نہیں! عین ذاتِ حق ہے! وحدت الوجود یا ہمہ اوست باعتبار وجود نہیں باعتبار شئی ہے! ہمہ اوست کے اعتقاد کے لحاظ سے اتباعِ شریعت کی ضرورت کیا؟ حق تعالےٰ آمر ہیں نہ کہ مامور، جب تک غیریت ہے، شریعت ہے، جب غیریت مرتفع ہو کر عینیت ثابت ہو گئی اور حق ہی حق رہا تو حق کے لئے شریعت کی پابندی کیسی؟ شریعت اور حقیقت دو جدا اور متضاد شعبے ہیں، ان دونوں میں کوئی توافق نہیں، ہم آہنگی نہیں؛ شریعت میں جو چیز حلال ہے وہ طریقت میں مردار ہے اور بالعکس طریقت میں جو چیز حلال ہے شریعت میں حرام ہے جب تک جہل تھا، شریعت کی زنجیریں تھیں اور ہمارے پیر، طریقت کا علم حاصل ہوا، رازِ حقیقت منکشف ہو گیا، جہل دور ہوا آزادی نصیب ہوئی! عبدیت، فقر، امانت، خلافت، ولایت بے معنی الفاظ ہیں! حق ہی حق ہے حق ہی حق! یہ ہے حاصل ان کی خودشناسی، رسول شناسی

اور حق شناسی کا! ان کے بزرگوں نے کہا تھا کہ علمنا ھذا مُشَیّدٌ بالکتاب والسُّنّۃ[1] اب ان کا دعویٰ ہے کہ اس سینہ بسینہ علم کی صداقت کا معیار کتاب و سنت نہیں! اِن کے اسلاف کی دعا تھی کہ "ارجوان اکون ممن قُیّد بالشرع المحمّدی... وحشرنا فی زمرتہ کما جعلنا فی امتہ[2]" اب وہ شریعت کو پیر کی زنجیر قرار دیتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ انہوں نے رازِ کائنات کو دریافت کرلیا ہے اور اس یافت نے ان کو شرعِ محمدی کی قید سے آزاد کردیا ہے۔ العظمۃ للّٰہ الواحد القہار! نعوذ باللّٰہ من شرور انفسنا ومن سیّاٰت اعمالنا، من یھدہٖ اللّٰہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ھادی لہٗ!

پہلے تنزلات ستّہ کے نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لو، وہ مقامات تمہاری نظروں کے سامنے آجائیں گے جن کا ابہام و ایہام اس الحاد و زندقہ کا باعث ہوا، اس ابہام کی توضیح ہوجائے تو تمام گمراہیوں کا سدِ باب ہوسکتا ہے، یہی مقصود ہے اس مقالہ کا۔ ان اللّٰہ ھو الموفق و المعین وبہ نستعین!

وجودِ حقیقی حق تعالےٰ ہی کا ہے ع موجود بحق واحد اول باشد۔ وجود کے دو معنی ہیں:۔

(۱) تحقیق وحصول۔ یہ معنی مصدری ہیں، اعتباری و ذہنی ہیں۔ ان کا شمار "معقولات ثانیہ" میں ہوتا ہے، یعنی ہمارا کسی شَے کو دیکھ کر اس کو "ہے" سمجھنا، 'وجود' خیال کرنا۔ ظاہر ہے کہ مصدری معنی خارج میں نہیں ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشار البتہ خارج میں ہوتا ہے۔

(۲) وجود بمعنی موجود (بمعنی ما بہ الموجودات) یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنی اول (معنی مصدری تحقیق وحصول) کا انتزاع ہوسکتا ہے۔ اس معنی کی رو سے ظاہر ہے کہ وجود خارجی حقیقی شے ہے، ذہنی امر نہیں[3]

---

[1] قول حضرت جنید بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ [2] حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رضی اللہ عنہ در خطبہ فصوص الحکم

[3] دیکھو لوائح جامی لائحہ چہار دہم ص ۴۲ و ۵۵ مطبوعہ قاسم پریس حیدرآباد دکن سنہ ۱۳۳۱ھ۔

عارفین واہلِ یقین کے ذوق و وجدان کی رو سے حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق بمعنی ثانی ہوتا ہے نہ بمعنی اول۔ وجود اس معنی میں صرف حق تعالیٰ ہی کا ہے، ان کا غیرِ عدم اور عدم لا شی محض ہے، شیخ رکن الدین شیرازی قدس سرہ کے الفاظ میں "الوجود عدم العدم، والعدم عدم الوجود۔

وجود حقیقی ست عدم العدم عدم چیست عدم الوجود اے حکم
کہ غیر وجود ست بیشک عدم نماند دریں بحث الا وجود!

اس کا نہ کوئی شریک ہے نہ مقابل، نہ ضد اور نہ نِد۔ اس کی نہ کوئی صورت ہے نہ شکل نہ ہیئت، نہ ہیکل، نہ اُس کی حد و نہایت ہے اور نہ اس کی کوئی بدایت و غایت، نہ یہ کُلّی ہے نہ جزئی، نہ خاص نہ عام، تمام قیود سے مطلق و آزاد، بلکہ قیدِ اطلاق سے بھی مُنزّہ و پاک، ذوقِ صحیح و کشفِ صریح جو اس کی یافت کا آلہ ہے وہ "ورائے طورِ عقل" ہے نہ کہ منافی طورِ عقل، مقدماتِ عقلیہ نہ اس کا اثبات کر سکتے ہیں نہ نفی۔ لیس کمثلہ شیٔ کی رو سے وہ تمام اعتباراتِ خلق سے مُنزّہ ہے اور سبحان"!

خود وہ اپنی کُنہ و ماہیت کے لحاظ سے کیا ہے حواس و قیاس و عقل و فہم اس کی یافت سے عاجز کیونکہ عقل و وہم و حواس و قیاس سب نو پیدا اور حادث ہیں اور حادث کو حادث ہی کا ادراک ہو سکتا ہے ؎

اندیشہ در اسرارِ الٰہی نرسد در ذات و صفاتِ حق کماہی نرسد
علمیکہ تناہی صفتِ ذاتیٔ اوست در ذاتِ مُبرّا ز تناہی نرسد
ادراک بطونِ حق و یکتائیٔ او ممکن نہ بود ز عقل و دانائی او
آں بہ کہ ز مرآتِ مراتب بینی تفصیلِ تنوعات پیدائی او (جامیؒ)

یہاں غایتِ ادراک عجز ہے، العجز عن درك الادراك ادراك[1]! ادراک جس منتہی تک پہنچے

---

[1] اکثر متقدمین و متاخرین کی کتابوں میں علماء ظاہر و باطن، مثلاً امام غزالیؒ، شیخ محی الدین ابن عربیؒ، شیخ عبد الکریم جیلیؒ و شاہ عبد العزیزؒ و شاہ عبد الحق محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ یہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔

وہ خود ادراک کی غایت ہے نہ کہ غایتِ حق، تعالیٰ اللہ عن ذٰلک علوًا کبیرًا۔

انچہ پیش تو پیش ازاں رہ نیست　　　غایت فہم تست اللہ نیست

جن فلاسفہ نے کُنہ و ماہیتِ ذاتِ حق کی کوشش کی اپنا وقت ضائع کیا لَا یَعْرِفُ اللّٰہَ اِلَّا اللّٰہُ۔

اب یہی ذاتِ مطلق جو مرتبہ تنزیہ میں نامعلوم و ناقابلِ علم ہے مظاہرِ مقیدہ و صُوَرِ مختلفہ میں ظہور پذیر ہوتی ہے یا باصطلاحِ صوفیۂ کرام 'نزول' کرتی ہے۔ اس نزول یا ظہور کی شان یہ ہے کہ باوجود ظہور مظاہر مختلفہ و نزول مجائی متعددہ ذات مطلق بحالہ و باوصافہ وبجد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی رہتی ہے اور کسی قسم کا تغیر یا تبدل یا تحول لازم نہیں آتا۔ نزول کے مراتب بیشمار ہیں لیکن کلّی اعتبار سے ان کا چھے میں حصر کیا جاسکتا ہے، ان ہی کو صوفیہ تنزلاتِ ستّہ کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تین کو مراتبِ الٰہیہ کہا جاتا ہے جو یہ ہیں: احدیت، وحدیت، واحدیت باقی تین مراتبِ کونیہ کہلاتے ہیں جو یہ ہیں: روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد "انسان" کا مرتبہ ہے جو مرتبہ جامعہ ہے، چونکہ احدیت مرتبۂ ذات بحت ہے لہذا وحدیت یا تنزّل اوّل سے مرتبہ انسان تک چھے تنزل ہوئے۔ انسان کو چھوڑ کر مرتبہ تنزل اول سے مرتبۂ جسم تک پانچ مراتب ہوئے۔ ان کو "حضرات خمسہ" کہا جاتا ہے۔ نقشہ ذیل سے ترتیب مراتب اور بعض اصطلاحات پیشِ نظر ہو جاتے ہیں[1]:

۱ مرتبۂ اولیٰ	۲ مرتبۂ ثانیہ	۳ مرتبۂ ثالثہ	۴ مرتبۂ رابعہ	۵ مرتبۂ خامسہ	۶ مرتبۂ سادسہ	۷ مرتبۂ سابعہ
ذات	تنزّل اول	تنزّل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیت	وحدیت	واحدیت	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقتِ محمدیہ	اعیانِ ثابتہ	۰	۰	۰	۰
۱ تا ۳ مراتب الٰہیہ			۴ تا ۶ مراتب کونیہ			مرتبہ جامعہ
	۲ تا ۶ حضرات خمسہ					
	۲۔ ۳ ظہور علمی　۴۔ ۷ ظہور عینی					
	۲ تا ۷ تنزلاتِ ستّہ					

[1] یہ نقشہ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی کتاب التکشف (صـ ۳۰) سے لیا گیا ہے، اعداد کے ذریعہ نقشہ کے افادہ میں اور زیادہ اضافہ کیا گیا ہے۔

اب ہمیں ان تنزلات کی کسی قدر تشریح کرنی ضروری ہے ع ہش دار کہ راہ خود بخود گم گنی

احدیت: احدیت سے مراد حق تعالیٰ کی ذاتِ محض ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، یہ ذات اپنی کنہ وحقیقت کے لحاظ سے نامعلوم و ناقابلِ علم ہے، اسی لئے اس کو "غیب مطلق" اور "مقطوع الاشارات"، اور "مجہول النعت" کہا جاتا ہے، یہ تمام قیود و اضافات سے منزہ ہے۔ یہاں تک کہ قیدِ اطلاق اور قیدِ تنزیہ سے بھی مقدس و منزّہ ہے کان اللہ ولم یکن معہٗ شیٔ[1] اسی کی طرف اشارہ ہے، یہ نہ کلّی ہے، نہ جزئی۔ نہ مطلق، نہ مقید، نہ عام، نہ خاص، بے وصف، بے نعت، بے نام، بے نشان، بے مکان بے زمان! احدیت بے رنگی و بے کیفی کا مرتبہ ہے، ذاتِ بے چند و چون بے شبہ و نمون، یہ ہویت کا مرتبہ ہے اور اس مرتبہ میں اول و آخر ہویت ہی ہویت ہے لہٰذا طمعِ معرفت فضول یُحَذِّرُکُمُ اللہُ نَفْسَہٗ، نیز لَا یُحِیْطُوْنَ بِہٖ عِلْمًا اس طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ اسی مقام کی نسبت حضورِ انور صلعم نے فرمایا تھا مَا عَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ اور مفکرین کو تہدید فرمائی تھی کہ لَا تَفَکَّرُوْا فِی اللہِ فَتَھْلِکُوْا[2] کیونکہ فکر کا حاصل معرفت اور ذاتِ حق کی معرفت محال! محال کی جستجو کا انجام ہلاکت!

در ذاتِ خدا فکرِ فراواں چہ کنی — جاں را ز قصورِ خویش حیراں چہ کنی
چوں تو نہ رسی بہ کنہ یک ذرہ تمام — در کنہ خدا دعوئے عرفاں چہ کنی (عطار)

مرتبہ احدیت کے دوسرے نام جو صوفیۂ کرام نے تجویز کیے ہیں، ان سبھوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرفانِ ذاتِ حق قطعاً ناممکن ہے۔ ان میں سے چند پر غور کرو: غیبُ الغیوب منقطع الوجدان، غیب ہویت، عین مطلق، ذاتِ بلا اعتبار، مکنون المکنون بطون البطون خفار الخفار، قدم القدم، نہایۃ النہایات، معدوم الاشارات لابشرط شیٔ وغیرہ یہ لا ادریت ہے۔ اسی کو شیخ محیی الدین ابن عربی نے ان الفاظ میں ادا فرمایا تھا کہ کل الناس فی ذات اللہ حمقاء، ذاتِ حق کے علم میں ہم تمام کے تمام احمق ہیں ہمیں یہ کہہ کر کہ

[1] ابن حجر و شیخ عبد الحق فی شرح المشکوٰۃ — [2] من حدیث ابی ذر رضؓ

عنقا شکار کس نشود دام باز چیں! کاینجا ہمیشہ باد بدست ست دام را (حافظؒ)

اس "فکرِ حرام" سے باز رہنا چاہیے، اور "فکرِ حلال" یعنی "تفکر فی آلاء اللہ" میں مصروف

شیخ اکبر کسی دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ "التفکر فی ذات اللہ محال فلم یبق الا التفکر فی الکون" عارفِ روم نے اس کی یوں تاکید کی ہے[1]

انچہ در ذاتش تفکر کردنیست — درحقیقت آں نظر در ذات نیست

ہست آں پندار او زیرا براہ — صد ہزاراں پردہ آمد تا الٰہ![2]

وحدۃ: جب سالک حق تعالیٰ کی ذات کا اس اعتبار سے لحاظ کرتا ہے کہ وہ ذات اپنا اجمالی علم رکھتی ہے، اپنی ذات کا تمام شیونات[3] کے ساتھ بطریقِ اجمال ادراک کرتی ہے کہ انا ولا غیری یعنی میں ہی موجود ہوں اور میرے سوا کوئی موجود نہیں اور مجھ میں ظہور کی قابلیت و صلاحیت موجود ہے تو اس مرتبہ کو وحدت یا تعینِ اول یا حقیقتِ محمدیہ کہا جاتا ہے، اس مرتبہ کو انائے مطلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں چار اعتبارات، جو محض صلاحیتِ ذات ہیں اور تعددِ وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں: وجود، علم، نور، شہود، حق تعالیٰ موجود ہیں، اپنی ذات و صفات و افعال پر اجمالاً مطلع ہیں، اپنے آپ پر ظاہر و روشن ہیں، اور اپنی ذات کے اس طرح آپ شاہد ہیں۔ ان اعتبارات کو ذاتی اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کو صفات نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر:[4]

۱۔ وجود کو صفتِ ذات قرار دیا جائے تو یہ لازم آئیگا کہ ذات وجود پر مقدم ہے کیونکہ موصوف کا رتبہ صفت پر مقدم ہوتا ہے۔ ذات کا وجود پر مقدم ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ ذات بغیر

---

[1] ذوالنون مصری کی طرف یہ قول منسوب ہے: العلم فی ذات الحق جہل والکلام فی حقیقۃ المعرفۃ حیرۃ والاشارۃ عن المشیر شرک

[2] ذات کی قابلیاتِ کثرت کو شیونات کہتے ہیں۔

[3] مقابلہ کرو مقدمہ فصوص الحکم از شاہ مبارک علی مطبوعہ مطبع احمدی کانپور ص۲۲ و ص۲۳۔

وجود کے موجود ہی جو بداہتہً محال ہے۔ لہٰذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عینِ ذات ہے نہ کہ صفتِ ذات،
اسی طرح ۔

۲۔ علم بھی عینِ ذات ہے۔ کیونکہ علمِ صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کرلے، مگر ذاتِ الٰہی غیر متناہی ہے، اگر وہ علم صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو وہ غیر متناہی نہیں مانی جاسکتی ہے لہٰذا علم کو عین ذات ماننا پڑیگا۔ اس میں شک نہیں کہ علمِ صفاتی بھی تنزلات اور حوادث کی بہ نسبت غیر متناہی ہے مگر ذاتِ بحت کی بہ نسبت اس کو غیر متناہی نہیں مانا جاسکتا۔ اسی طرح

۳۔ نور بھی عینِ ذات ہے نہ کہ ذات کی صفت جس کو امورِ نسبیہ میں سے سمجھا جاسکے۔
اور اسی طرح

۴۔ شہود بھی بداہتہً عینِ ذات قرار دیا جائیگا۔ اس طرح ذات اس مرتبہ میں خود وا جد وخود موجود وخود وجود، خود عالم وخود معلوم وخود علم، خود منوِّر وخود منوَّر وخود نور، خود شاہد وخود مشہود وخود شہود ہے۔

ان چاروں اعتبارات میں تمام صفات اسمائے الٰہی اور اسمائے کیانی مندرج ہیں "لاندراج الکل فی بطون الذات کالمفصل فی المجمل وکالشجر فی النواۃ (کل ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفصل مجمل میں اور درخت گٹھلی میں ہوتا ہے) غنا مطلق اس مرتبہ کا لازمہ ہے، کیونکہ ذات مطلق اس اجمالی مشاہدہ کی وجہ سے تمام تفصیلات سے مستغنی ہے۔ اِنَّ اللّٰہَ غنیٌّ عن العالمین، اسی جانب اشارہ ہے۔

صوفیۂ کرام نے اس مرتبہ کے کئی نام رکھے ہیں، ان پر غور کرو تو اس کے معنی کی اور وضاحت ہوگی: اس کو تجلّیِ اول اس لئے کہتے ہیں کہ مرتبۂ خفا یا لاتعین سے اس کا ظہور ہوا ہے: قابلیت اول اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہی مادہ ہے جملہ مخلوقات وموجودات کا اور تمام قابلیات اسی سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسی وجہ سے یہ وجودِ اول، موجودِ اوّل

مبدءِ اول، نشانِ اول، نشاءِ اول، کنز الکنوز، کنزِ الصفات، اور دوسرے ناموں سے موسوم ہوتا ہے۔ اس کو اسی بناء پر مقامِ اجمالی، جوہرِ اول، نداءِ اول، خیالِ اوّل، اناءِ اوّل بھی کہا جاتا ہے۔

ذاتِ احدیت باعتبار تعینِ اوّل صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں "حقیقتِ محمدی" کہلاتی ہے۔ مظہرِ حقیقی احدیت حقیقتِ محمدی ہے باقی تمام مراتبِ موجودات مظہرِ حقیقتِ محمدی ہیں اور حقیقتِ محمدی کو عقلِ اول کہا جاتا ہے جو روحِ اعظم ہے۔

اول ما خلق اللہ العقل[1] اول ما خلق اللہ نوری[2]۔ اول ما خلق اللہ روحی سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اسی عقلِ اول کو جو تمام حقائقِ اشیاء پر اجمالی طور پر محیط ہے ام الکتاب، روح القدس، روحِ اعظم، قلمِ اعلیٰ، لوحِ قضاء، عرشِ مجید اور درۃ البیضاء کے اسماء سے یاد کیا جاتا ہے۔

مرتبۂ وحدت یا تعینِ اول کو حقیقتِ محمدیہ سے کیوں تعبیر کیا جاتا ہے؟ آگے چل کر تمہیں یہ معلوم ہوگا کہ تمام ذواتِ خلق میں انائے مطلق اور اس کے توابعات (وجود، علم، نور، شہود) کی نسبت یکساں ہے لیکن ظہورِ اطلاقیت کا فرق ہے۔ ذواتِ انسانیہ میں یہ ظہور بہ نسبت ذواتِ اشیاء کے زیادہ ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ انسان مظہرِ ذات ہے اور ساری اشیاء مظہرِ اسماء۔ اب افرادِ انسانیہ میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارک مظہرِ اتم ہے۔ اسی لئے آپ سید الانبیاء ہیں اور سید المرسلین ہیں، خاتم النبیین ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں

---

[1] ابو الشیخ والطبرانی وغیرہ عن ابی امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وابو نعیم فی الحلیہ عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا والدیلمی فی مسند الفردوس۔ [2] ذکرہ الزرقانی فی شرح المواہب نقلاً عن لطائف الکاشی وقال فی محاضرۃ الاوائل واول ما خلق اللہ نوری، الحدیث الحسن وذکرہ الشیخ محیی الدین ابن عربی فی الفتوحات وروی عبد الرزاق عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال صلی اللہ علیہ وسلم یا جابر ان اللہ تعالیٰ خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ، (الحدیث)

کہ انا اور اس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لئے ذاتِ الٰہی کو (جو وحدت کا دوسرا نام ہے) ذاتِ محمدی کی "حقیقت" کہا جاتا ہے اور اس طرح وحدت کا دوسرا نام حقیقتِ محمدیہ ہوا۔ یہاں جو چیز خوب یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ ذاتِ محمدیہ اور حقیقتِ محمدیہ دو بالکل جدا حقائق ہیں۔ ذاتِ محمدیہ "معلوم" ہے اور حقیقتِ محمدیہ "عالم" ان دو کو ایک قرار دینا "معلوم" کو "عالم" اور "عالم" کو "معلوم"، عبد کو رب اور رب کو عبد قرار دینا ہے، ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن قرار دینا ہے۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (پ ۶)، ذاتِ مسیح ذاتِ حق نہیں، ذاتِ محمد ذاتُ اللہ نہیں، اس مغالطہ میں گرفتار ہو کر عشقِ نبی کو دام بنا کر جہلا نے راہِ ادب ہاتھ سے چھوڑی اور "تعبد" اختیار کیا، خود گمراہ ہوئے اور سینکڑوں کو گمراہ کیا! نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا!

مرتبہ وحدت یا حقیقتِ محمدی کو "نورِ محمدی" بھی کہتے ہیں۔ اس کی توجیہ بھی اسی طرح کی جا سکتی ہے جس طرح کہ حقیقتِ محمدی کی کیگئی۔ چونکہ معلومِ محمدیؐ کامل و اکمل ہے اس لئے کامل نور کا (جو انائے مطلق کا ایک اعتبار ہے) اس میں ظہور ہوتا ہے اور اسی کامل نور سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے نورِ محمدی سے اشیاء کی تخلیق ہوئی ہے انا من نور اللہ وکل شیءٍ من نوری[1] اس کی طرف اشارہ ہے۔

واحدیت:۔ جب سالک حق کی ذات کو اس اعتبار سے ملحوظ رکھتا ہے کہ وہ ذاتِ اپنا

---

[1] گو یہ حدیث لفظاً کتبِ احادیث میں مروی نہیں تاہم معناً صحیح ہے چنانچہ عبد الرزاق نے بسند خود جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان اللہ خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ فجعل ذلک النور یدور بالقدرۃ حیث شاء اللہ ولم یکن ذلک الوقت لوحٌ ولا قلمٌ ولا جنۃٌ ولا نارٌ ولا سماءٌ ولا ملکٌ ولا ارضٌ ولا شمسٌ ولا قمرٌ ولا جنٌ ولا انسٌ، فلما اراد اللہ تعالیٰ ان یخلق الخلق قسم ذلک النور باربعۃ اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم من الثانی اللوح من الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع اربعۃ اجزاء۔ (الحدیث)

تفصیلی علم رکھتی ہے۔ اپنی ذات کو "بجمیع تفاصیل شیونہا وامتیاز بعضہا عن بعض" جانتی ہے یعنی اپنے اسمار، وصفات و معلومات کو جملہ تفصیلات اور باہمی امتیازات کے ساتھ جانتی ہے تو اس مرتبہ کو واحدیت یا تعین ثانی یا حقیقتِ انسانیہ کہتے ہیں۔

تعین اول یا وحدت اور تعین ثانی یا وحدیت میں اجمال اور تفصیل کے سوا کوئی فرق نہیں، تفصیل علمِ اجمالی کا (ایک طرح کا) کمال ہے اور علمِ اجمالی علم تفصیلی کی بنیاد ہے، اجمال تفصیل پر مقدم ہے، اس لئے پہلے مرتبہ کو مرتبۂ علمی کہتے ہیں اور دوسرے کو مرتبۂ اعیانی، مرتبۂ احدیت کو مُطلَق کہتے ہیں، مرتبۂ وحدت کو مجمل اور مرتبۂ واحدیت، کو مفصل، وحدت، احدیت اور واحدیت کے درمیان گویا برزخ ہے اور اس طرح ان دونوں عظیم الشان مرتبوں کی حامل، اسی لئے اس کو برزخ کبریٰ بھی کہتے ہیں۔

وجود کے تین اعتبار اسی مقام پر ذہن نشین کر لو: وحدتِ مطلقہ، لابشرطِ شئے (من الاعتبار و عدمہ) یعنی مطلق شئے، قید، بے قید دونوں سے پاک، تنزیہ تشبیہ دونوں سے آزاد، احدیت بشرطِ لاشئے یعنی قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ، اب بشرطِ شئے (ای بشرط الاعتبار) میں دو صورتیں ملتی ہیں: بشرطِ کثرت بالقوہ، یہ وحدت ہے اور بشرطِ کثرت بالفعل یہ واحدیت ہے۔

واحدیت یعنی مرتبۂ ثالثہ کی مزید توضیح کے پہلے اس امر کا واضح کر دینا ضروری ہے کہ یہ تینوں مرتبے احدیت، وحدت واحدیت، جو مراتبِ الٰہیہ کہلاتے ہیں عین یک دیگر ہیں، یہ رتبی اعتبارات ہیں جو سالک کے نقطۂ نظر سے قائم ہوتے ہیں، ان میں آنی و زمانی امتیاز ہرگز نہیں پایا جاتا، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذاتِ مطلق سے کسی آن علم کے مسلوب ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ کسی وقت حق تعالیٰ اپنی ذات وصفات واسمار و معلومات سے بے خبر اور غافل نہیں اور نہ ان کے علم مطلق میں اجمال و تفصیل کے اعتبارات کو دخل ہو سکتا ہے! لہٰذا جو ذاتی وصفاتی اطلاقیت اُشیار کے ظہور کے قبل تھی وہ بعد ظہورِ اشیار بھی موجود ہے۔

الآن کما کان!

اب صوفیۂ کرام نے ان مراتب میں جو امتیاز کیا ہے اس کی آخر وجہ کیا ہے؟ یہ امتیاز دو اعتبار سے حق بجانب ثابت کیا ہے۔

(۱) عقلاً و استدلالاً، استدلالِ عقلی کا یہ تقاضا ہے کہ اول ذات کا وجود ہو اور پھر صفات کا۔ یہ تقدم زمانی نہیں رُتبی ہے۔ ذہن صفات کا تصور بغیر ذات کے تصور کے قائم نہیں کر سکتا، لہٰذا عقلاً موصوف صفات سے مقدم متصور ہوتا ہے۔ زمانی طور پر نہیں منطقی طور پر، لا زماناً بل رتبةً و شرفاً۔ اسی وجہ سے

ا۔ اول ذات کا بلا اعتبارِ صفات جو تصور قائم کیا گیا اس کا نام احدیت رکھا گیا اسی کو "بشرط لا شئ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قل ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ میں سمجھا جاتا ہے کہ اسی طرف اشارہ ہے۔

ب۔ مراتبِ صفاتی میں اول اجمال کا تصور ہوتا ہے اور پھر تفصیل کا۔ اس اعتبار سے ذاتِ مطلق صفاتِ اجمالی کی نسبت سے "وحدت" ہے بشرط شئ یعنی بشرط کثرت بالقوہ اور

ج۔ ذاتِ مطلق صفاتِ تفصیلی کی اضافت سے واحدیت ہے، بشرط شئ یعنی بشرط کثرت بالفعل، کما قال اللہ تعالیٰ: وَاِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ۝

(۲) علماً و شہوداً:۔ عارف تام المعرفت یہ جانتا ہے کہ ذات میں علم اور علم میں معلوم مندرج ہیں، باعتبار اندراج عالم علم، معلوم عین واحد ہیں، متحد ہیں، حکم غیریت بکلی محو ہے لیکن امتیازِ علمی کے اعتبار سے ذاتِ عالم اس کے علم پر مقدم ہے اور علم کی تفصیل معلومات ہیں یہی احدیت، وحدت، واحدیت کے امتیاز رتبی کا مبدا ہے۔

عروجِ علمی کے وقت عارف کی نظر عالمِ کثرت پر پڑتی ہے، پھر تفصیل و تعدد سے وہ اجمال کی طرف رجوع کرتی ہے، کثرت سے میں وحدت (جو مرتبہ اجمال ہے) کا ملاحظہ کرتی ہے۔ جب عارف کو شہودِ وحدت میں استغراقِ تام ہوتا ہے تو اس پر ذات کی تجلی ہوتی ہے اور یہ تجلی مستہلک ہوتی ہے جس کی وجہ سے علم و شہود جو باعثِ امتیاز ہے فنا ہو جاتا

ہے اور یہ غائب ہوجاتا ہے، فانی ز خویش ہوجاتا ہے، جب حالتِ شعور میں لوٹ آتا ہے تو باعتبار فنائے شعور اس کا نام غیب الغیوب رکھتا ہے۔ یہی مرتبہ احدیت ہے جو سلبِ علم کے اعتبار کی رُو سے اعتبارِ شہود سے غائب ہوتا ہے۔ عارف اپنے اس شہود و غیب کے اعتبار سے مراتبِ الٰہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور ان میں آن و زمان، تفصیل و اجمال حضور و غیبیت کو داخل کرتا ہے لیکن حقیقت ان تمام اعتبارات سے منزہ ہے، وہ ایک ہی ذات ہے جو ان تینوں تجلیات سے ہر وقت متجلی ہے جس میں آن و زمان کو مطلق دخل نہیں!

حضرت شیخ ابراہیم شطاری "آئینۂ حقائق نما" شرح "جام جہاں نما"[1] میں اس امر کے متعلق فرماتے ہیں:-

"کسے را وہم آں نشود کہ کمال ذات در مرتبۂ تعین اول موجود شد و گمان نبرد کہ اول مستتر بود بعد ازاں ظاہر گشت، یا اول معدوم پس ازاں موجود گشت، یا غائب بود بعد ازاں حاضر شد چرا کہ ایں امور ناسزا مستلزم نقص وجود خود اند، بلکہ آنچہ حاصل است من الازل الی الابد بکمال خود حاصل است و نقصان را دراں مسلغ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتب حق تعالیٰ ازلی اند و لازم ذات اند۔ ابداً از ذات منفک نیستند و عقل دریں مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس مع الفارق می کند و می گوید کہ اگر در مرتبۂ لاتعین تعین اسماء و صفات موجود باشند پس ہیچ فرق نباشد میان تعین و لاتعین۔ گویند کہ ایں قیاس در مرتبۂ عقل موجہ و مربوط است۔ اما در مرتبہ اطلاق ایں مقدمہ مقہور و ممنوع است۔ چہ بیانِ وحدت و کثرت مطلق و مقید برائے تفہیم و تفہم طالبان است نہ فی نفس الامر کہ اول وحدت بود اکنوں کثرت شد یا اول مطلق بود آخر مقید شد، تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ الآن کما کان من الازل الی الابد"

مرتبۂ واحدیت میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کثرت سے مُراد اسماء و صفات

---

[1] مطبوعہ مطبع ابوالعلائی حیدرآباد دکن ۱۳۱۳ھ ص ۴۳ و ۴۴۔

ومعلوماتِ الہٰیہ کی کثرت ہوتی ہے۔

ذات کا ظہور بغیر صفات کے ممکن نہیں، ذات کی یافت صفات ہی سے ہوسکتی ہے، ذات بالذات قابلِ یافت نہیں۔ صفت ظہورِ ذات کا نام ہے، ذات چونکہ لامتناہی ہے لہٰذا صفات بھی نامحدود و نامعدود ہیں۔ جب ذات کسی صفت سے موصوف ہوتی ہے تو اسم کہلاتی ہے۔ اسماء ذات مع الصفات سے عبارت ہے۔ علم صفتِ ذات ہے، علیم اسم ہے، حیات، صفتِ ذات ہے، حیّ اسم ہے۔ لامتناہی اسماء میں سے ۹۹ کا علم انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ صفاتِ الہٰیہ عین ذات ہیں باعتبار منشاء و منتزع عنہ کے یعنی ایک ہی ذات سے ان کا انتزاع کیا جاتا ہے، ایک ہی ذات ان کا منشا ہے۔ صفات غیرِ ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جُدا جُدا اعتبار ہیں اور ان کے جُدا جُدا معنی و آثار ہیں، یا جامیؒ سامی کے الفاظ میں یوں کہو کہ صفات عینِ ذات ہیں، من حیث التحقیق والحصول" اور غیرِ ذات ہیں "من حیث مایفہم العقول" مثلاً عالم صفتِ علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے، قادر قدرت اور مرید باعتبار ارادہ ذات ہی کے اسماء ہیں مفہوم و معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ یہ ایک دوسرے سے متمائز و متغائر ہیں۔ جُدا جُدا ہیں لیکن تحقق و ہستی یعنی منشا کے لحاظ سے عین ذات ہیں، کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات ان کے مختلف نِسَب و اعتبارات ہیں ؎

اے در ہمہ شان ذاتِ تو پاک از ہمہ شین ۔۔۔ نے در حق تو کیف تواں گفت نہ این

از روئے تعقل ہمہ غیر اند صفات ۔۔۔ با ذاتِ تو از روئے تحقق ہمہ عین [۱]

اسماء و صفات کی کثرت سے ذات متکثر نہیں ہوجاتی، ذات میں تکثر تو اسی صورت میں پیدا ہوتا جب ان کا وجود خارجی مانا جاتا۔ اور ذات سے مستقل و غیر محتاج، اسماء و صفات تو ذات کے نِسَب و اعتبارات ہیں، اس لئے امورِ انتزاعیہ ہیں ان سب کا ایک ہی ذات سے

[۱] لوائح جامی لائحہ پانزدہم ص ۵۶ تا ۵۸۔

انتزاع ہو رہا ہے اور وہ اسی ایک ذات سے قائم ہیں۔ مرتبۂ ذات میں ان کو شیونات کہتے ہیں، مرتبۂ علم میں 'اعیان' اور مرتبۂ شہادت میں 'خلق'۔ اس طرح نہ تعددِ قدما لازم آتا ہے نہ تعددِ وُجبا، زنادقہ و معتزلہ نے یہاں سخت ٹھوکر کھائی ہے کہ اسمارِ الٰہیہ کے وجود اور ان کے باہمی امتیاز کا انکار کر دیا۔ یہاں ہمیں اسپینوزا کے ان شارحین کا خیال آتا ہے جنہوں نے جوہر کی صفات کے ماننے ہی سے انکار کر دیا تھا۔ کیونکہ ان کی رائے میں ذات لاتعین ان صفات سے موصوف ہو کر محدود و متعین ہو جاتی ہے۔ لیکن اسپینوزا جب خدا کو مطلقاً لاتعین کہتا ہے تو اس کی مُراد یہ نہیں ہوتی کہ خدا لاتعین، عدم یا سلبی وجود ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی صفات لامحدود ہیں، لامعدود ہیں، یہ اپنی تعداد اور اپنی وسعت دونوں کے لحاظ سے لامتناہی ہیں[۱]

صوفیۂ کرام نے ذات اور صفات میں سات فرق بتائے ہیں، حضرت شاہ کمال الدینؒ نے اپنے دیوان میں ان کو ایک غزل میں پیش کیا ہے:

۱۔ ذات کو تقدم ہے، صفات کو تاخر (یہ تقدم و تاخر منطقی یا رتبی ہے)

۲۔ ذات قائم بخود ہے۔ صفات قائم بذات۔

۳۔ صفات میں تعدد و تکثر ہے اور ذات میں وحدت۔

۴۔ ذات کو انیت ہے، صفات کو نہیں۔

۵۔ ذات ہمیشہ یکساں ہے، صفات میں تغیر ہے۔

۶۔ ذات موجود وجودی ہے صفات موجود ذہنی (نسب و اعتبارات ہیں)

۷۔ ذات کو اجمال و تفصیل نہیں، صفات کو اجمال و تفصیل ہے۔

اِن نکات کے سمجھ لینے کے بعد ذات اور صفات کا فرق صاف ہو جاتا ہے۔ دیکھو

---

[۱] تفصیلی بحث کے لئے دیکھو ویبر کی تاریخ فلسفہ (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ) ص ۲۸۶۔

صفت کا اثبات صفت میں کرنا بیہودگی ہے، مثلاً نہیں کہا جا سکتا ہے مسرت کی صفت خود ہی مسرور ہے۔ نہ ہی کسی صفت کا اثبات مجموعۂ صفات میں ہو سکتا ہے جس کی خود یہ صفت ایک فرد ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ زید مسرور ہے تو ہماری مراد نہ یہ ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے کہ وہ صفات جن سے زید کی فطرت کی تشکیل ہوتی ہے خود مسرور ہیں، خواہ ان صفات کو انفرادی طور پر دیکھا جائے یا مجموعی طور پر۔ مختصر یہ کہ "تجربیہ"[1] کی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صرف صفات ہی کا وجود پایا جاتا ہے اور ذات کوئی چیز نہیں، ایسا کہنا اس بیہودگی کا قائل ہونا ہے کہ صفات کا حمل صفات ہی پر ہو سکتا ہے، صفات کی حامل صفات ہی ہیں۔ ذات کا پایا جانا ضروری ہے، ایسی ذات جو خود صفت ہوئے بغیر صفات کی حامل ہوتی ہے۔ ذات اور صفت کے فرق کو سمجھ کر اب پھر ان امتیازات پر غور کرو جو صوفیۂ کرام پیش کرتے ہیں اور جن کا اوپر ذکر ہوا۔

مرتبۂ وحدت میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہاں وجود، نور، علم، شہود کے چار امتیازات جو محض صلاحیتِ ذات ہیں اور تعددِ وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں۔ اب مرتبۂ واحدیت میں یہی وجودِ ذاتی بصورت حیاتؔ، علمِ ذاتی بصورت علمِ صفاتی، نورِ ذاتی بصورتِ ارادۂ صفاتی اور شہودِ ذاتی بصورتِ قدرتِ صفاتی ظاہر ہوتے ہیں۔ حیات، علم، ارادہ، قدرت، امہات الصفات ہیں، الوہیت کے جملہ صفات کے جامع ہیں، ان ہی سے تین اور صفات ناشی ہوتی ہیں جو سمع، بصر اور کلام ہیں۔ چاہو تو کہہ سکتے ہو کہ امہات الصفات سات ہیں، حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام۔

اسماء وصفات میں تمام صفات کا مبدأ حیات ہے۔ اس کو امام الائمہ قرار دیا جاتا ہے

---

[1] تجربیہ (Empeericists) فلاسفہ کا وہ فرقہ ہے جو ذات کو صفات کے مجموعہ کے سوا کوئی مستقل شئے نہیں قرار دیتا۔ چونکہ ہمیں تجربہ صرف صفات ہی کا ہوتا ہے اور ذات کا نہیں لہٰذا یہ فلسفی ذات کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ ان کا امام ڈیوڈ ہیوم ہوا ہے جو آئرستان کا ایک نہایت ذکی اور فہیم فلسفی گذرا ہے (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) علاؔف اور بعض اسلامی مفکرین ہیوم سے پہلے اس خیال کو ظاہر کر چکے ہیں ۱۲۔

اسم حی تمام اسمار کا پیشرو ہے اور اسم حی ہی کی تفصیل علیم، سمیع، بصیر، قدیر، مرید اور کلیم ہیں۔ اسم علیم تمام اسمار پر حاکم ہے اور تمام عوالم کا اسی پر مدار ہے۔ بصیر کے ذریعہ تمام معلوماتِ الٰہیہ (اعیانِ ثابتہ) ممتاز ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ علم خاص متعلق ہوتا ہے سمیع کے ذریعہ اعیانِ ثابتہ کے اقتضارات کا علم ہوتا ہے۔ قدیر کے ذریعہ قدرت بطور کلی اعیان کو وجود عطا کرتی ہے۔ مرید کے ذریعہ قدرت بطور خاص اعیان کو وجود عطا کرنے اور اُن کے اقتضارات و شاکلات کو نمودار کرنے کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ کلیم اعیانِ ثابتہ کو کُن سے خطاب فرماتا ہے اور وہ خلعتِ وجود سے مشرف ہو جاتے ہیں[۱]

ابھی ہم نے اوپر معلوماتِ الٰہیہ یا اعیانِ ثابتہ کا لفظ استعمال کیا۔ اب اس کی تحقیق کا موقع ہے۔

حق تعالیٰ ازل سے علیم ہیں، صفتِ علم سے متصف ہیں، صفتِ علم حق تعالیٰ کی ذات میں ہے جاوداں ہست و بود و خواہد بود۔ علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ عالم کو کسی 'معلوم' ہی کا علم ہوگا، لہٰذا حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات عالم، علم، معلوم ہیں ابتدا ہی سے تمیز قائم کی جا سکتی ہے۔ اب معلوماتِ الٰہیہ کیا ہیں؟ یہ حقائقِ ممکنات ہیں، ذواتِ اشیار ہیں، یعنی حق تعالیٰ کے سوا جتنی چیزیں ہیں مخلوق ہیں، حق تعالیٰ ان کے خالق ہیں۔ مخلوقات کو وہ جان کر پیدا کرتے ہیں، پیدا کر کے نہیں جانتے، ورنہ جہل لازم آئیگا۔ تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ مخلوقات کو جو ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں ہیں، بالفاظِ دیگر جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں اور حقائق یا ذواتِ اشیار ہیں، جن کے مطابق اشیار کی تخلیق ہوتی ہے، اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔ یہ صُوَرِ علمیہ بھی کہلاتے

---

[۱] دیکھو حکمتِ اسلامیہ۔ ص ۲۲ و ۲۴۔

ہیں، یہ علمِ الٰہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعدام یا معدوماتِ حق بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ محض علم کی صورتیں ہیں۔ خارج میں وجود نہیں رکھتے، خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں، ان کو وجودِ علمی یا شئیتِ ثبوتی، حاصل ہے، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے، خود یہ حق تعالیٰ ہی کے علم میں ثابت ہیں۔ ان کو کبھی وجودِ خارجی نصیب نہیں ہوتا، اسی لئے حضرت شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے متعلق فرماتے ہیں: الاعیان الثابتہ ماشممت رائحۃ الوجود اصلاً، انہوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی، انہیں فنا نہیں، کیونکہ ان کا فنا ہونا گویا علمِ حق کا فنا ہونا ہے، یہ ازلی و ابدی ہیں۔ متکلمین انہیں "معدوم معلوم" کہتے ہیں، حکماء و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو "ماھیات" کہا جاتا ہے۔ اور معتزلہ کے ہاں ان کے لئے "شئے ثابت" کی اصطلاح ہے۔

صوفیۂ کرام کے نزدیک اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ جعلِ جاعل سے مجعول یا مخلوق نہیں۔ اوپر کے بیان سے یہ بات فوراً سمجھ میں آنی چاہئے۔ اوپر ہم نے یہ سمجھایا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کو "معدومات" کیوں کہتے ہیں، ان کو وجود خارجی نہیں، یہ ثبوت علمی رکھتے ہیں، جس کو وجود خارجی ہی نہ ہو وہ مجعول یا مخلوق کیسے کہلایا جا سکتا ہے۔ اسی چیز کو مولانا جامی نے یوں پیش کیا ہے۔

اعیان بحضیضِ عین ناکردہ نزول — حاشا کہ بود بجعلِ جاعل مجعول
چوں جعل بود افاضۂ نورِ وجود — توصیفِ عدم بآں نباشد معقول

ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے یہ عین کی گویا ماہیت یا فطرت یا خصوصیت یا لازمۂ ذاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے اعیان سے ممیز کیا جا سکتا ہے۔ ہر عین اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے ایک متعین صورت ہے اس تعین و تمیز کی وجہ سے اس کے خاص اقتضاءات و قابلیات ہیں جو بعینہٖ کسی دوسرے عین کے نہیں، ہر عین اس معنی میں ایک تقیدِ ذاتی رکھتا ہے۔ عین کی اس قابلیت و اقتضا

کو قرآن کی زبان میں "شاکلہ" کہا گیا: قُلْ کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ ۔ (پ ۱۵ ع ۹)

اعیانِ ثابتہ حق تعالٰے کے وجود کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی وہ عکس ہے جو اس آئینہ کے ذریعہ ظاہر ہو رہا ہے، اس عکس کو "ظل" بھی کہتے ہیں کیونکہ جس طرح ظل نور سے ظاہر ہوتا ہے نور نہ ہو تو عدم ہے اس طرح عالم بھی نورِ وجودِ حق سے پیدا ہوا ہے اور اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہے۔ شیخ اکبرؒ کو اس آیۂ کریمہ سے یہ اشارہ ملا ہے یعنی اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ (پ ۱۹ ع ۳) تیرے رب نے وجودِ اضافی کو جو وجودِ حقیقی کا ظل یا پرتو ہے اعیان ممکنات پر دراز یا کشادہ کیا اور اس طرح حسب قابلیات اعیانِ خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا۔

اعیانِ ثابتہ کو حق تعالٰے کے وجود کا آئینہ قرار دیا گیا۔ اب دیکھو کہ آئینہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے ویسا ہی عکس نمایاں ہوتا ہے، اگر آئینہ میں کجی ہے تو عکس میں بھی کجی ہوگی، اگر آئینہ طویل ہو تو عکس بھی طویل ہوگا، چھوٹا ہو تو عکس بھی چھوٹا ہوگا، حالانکہ جس شخص کا عکس آئینہ میں پڑ رہا ہے وہ جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے۔ یہ مختلف عکوس آئینہ کے احکام و آثار کی وجہ سے پیدا ہو رہے ہیں۔

دوسری خصوصیت آئینہ کی یہ ہے کہ خود آئینہ محسوس و مرئی نہیں ہوتا کیونکہ تم آئینہ میں اپنی صورت دیکھتے ہو آئینہ کو نہیں دیکھتے!

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جو صورت آئینہ میں نظر آتی ہے اس صورت سے آئینہ متصف نہیں ہوتا، یہ نہیں کہا جاتا کہ آئینہ ہی بعینہٖ وہ صورت ہے یا وہ صورت خود آئینہ ہے بلکہ آئینہ صورت کے نظر آنے کا سبب ہے یا ذریعہ ہے۔

اب دیکھو کہ اعیانِ ثابتہ یا ذواتِ اشیا، جو حق تعالٰے کے صُوَرِ علمیہ ہیں آئینہ کے مانند ہیں جن میں

۱۔ حق تعالٰی کا وجود مع بقائہٖ علی ما ھو علیہ کان ان کی قابلیتِ ذاتی کے مطابق نمودار

ہو رہا ہے۔ ع

اعیان ہمہ آئینہ وحق جلوہ گرست

جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو ہوتا ہے جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے اور آئینہ کی کجی وطوالت وغیرہ کا اس پر کوئی اثر نہیں، بلکہ آئینہ کی تمام قابلیتوں کو بلا کم و کاست ظاہر کر رہا ہے اسی طرح حق تعالیٰ بحالہ وباوصافہٖ وبجد ذاتہٖ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر وتبدل، بلا تعدد وتکثر صفتِ نور کے ذریعہ صُوَرِ معلومات (اعیانِ ثابتہ) سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو حسب قابلیات اعیانِ ثابتہ خلق کا خود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا ہے [1]

۲-۳- اعیان ظاہر میں محسوس ومرئی نہیں، وہ معدوم ہیں، علم الٰہی میں ثابت ہیں، موجودِ خارجی نہیں، ثبوتِ علمی رکھتے ہیں لہٰذا موطنِ علم ہی میں ہوتے ہیں، خارج میں نہیں آتے۔ ان کے آثار واحکام کے وجود میں ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید اعیان ہی وجود پذیر ہوئے ہیں۔ خود حق تعالیٰ کا وجود ان اعیان یا صُوَرِ علمیہ یا ماہیاتِ ممکنہ یا عدم اضافی کی صورتوں سے ظاہر ہوا ہے، جو کچھ عیب و نقصان وجود میں نظر آرہا ہے وہ سب آئینوں کی ذاتیات ہیں یعنی اعیان کی قابلیات کا اظہار ہے۔ صاحب گلشن راز اس چیز کو یوں ادا فرما رہے ہیں:-

عدم آئینۂ ہستی است مطلق! کزو پیداست عکسِ تابشِ حق!
عدم چوں گشت ہستی را مقابل! درو عکسی شد اندر حال حاصل
شد آں وحدت ازیں کثرت پدیدار یکے را چوں شمردی گشت بسیار
عدم در ذاتِ خود چوں بود صافی ازو باطن ظاہر آمد گنج مخفی

[1] یہی سرِ معیت یا رازِ تخلیق ہے۔ اس کی تصریح قرب ومعیت میں کی گئی ہے اس لئے یہاں اجمالاً پیش کر دیا گیا ہے۔

حدیث کُنتُ کنزًا راف وخواں — کہ تا پیدا ببینی سرِ پنہاں

اکثر اکابر صوفیہ میں ایک حدیث قدسی مروی ہے جس کو امام غزالیؒ و حضرت محی الدین ابن عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہلِ کشف اس کی صحت کے قائل ہیں اور وہ یہ ہے:-

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِاُعْرَفَ [1]

ذاتِ حق گنجِ مخفی ہے. باعتبار عدمِ معرفت وہ غیب الغیب ہے. اسی ذات نے اپنے جمال و کمال کو خارج میں ملاحظہ فرمانے کے لئے باطن سے ظاہر میں اعیانِ ثابتہ با صُورِ علمیہ کے آئینوں کو آراستہ کیا، جو صورتیں کہ باطن میں (مرتبہ واحدیت میں) ثابت تھیں جس کی وہ خود علماً شاہد تھی. خارج میں یا مرتبۂ عین میں ان کو اپنے ظہور سے نمودار کیا اور عیناً بھی خود اپنی آپ شاہد ہوئی۔

کسی عارف نے حدیثِ قدسی کی ان پاکیزہ اشعار میں توضیح کی ہے:-

از محبت گشت ظاہر ہرچہ ہست — واز محبت می نماید نیست ہست

نازِ معشوقی تقاضائے نیاز — کرد پیدا تا نماید جملہ راز

از نیازِ ماست نازِ او عیاں — می کُند اَحْبَبْتُ ایں معنی بیاں

آنکہ معشوقست از وجہ دگر — عاشقش مے گو اگر داری خبر [2]

---

[1] اس حدیث کو حافظ سخاوی نے بعض الفاظ کی کمی وبیشی کے ساتھ "مقاصد حسنہ" میں نقل کیا ہے اور علامہ محدث محمد بن ابراہیم نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے جس شخص نے آیت ذیل پر تفکر و تدبر کیا ہے اس کو اس کی صحتِ معنوی حاصل ہو سکتی ہے اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَّ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (۱۸، ۱۸) اور ملا علی قاری کہتے ہیں کہ معنی اس کے مطابق ہیں حق تعالیٰ کے اس قول کے، وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (۲۷، ۲) ای لیعرفون جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر فرمائی ہے۔ [2] مزید توضیح کے لئے دیکھو باب سوم قرب معیت۔

یہاں تک جو عرض کیا گیا اس کا خلاصہ اصطلاحی زبان میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:
ذاتِ بحت بلا اعتبار کسی صفت کے احدیتِ مطلق ہے جس کو اوپر کنزِ مخفی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ذاتِ مطلق باعتبار علمِ مطلقِ ذاتی کے وحدۃ ہے اور باعتبار علم صفاتی کے واحدیت، وحدت میں شہودِ اجمالی، ہے اور واحدیت میں شہود تفصیلی، اور غنائے مطلق ان کا لوازمہ "ان اللہ غنی عن العالمین" (پ ۱۶۰) اس کی طرف اشارہ ہے۔ ذات اپنی ہی ذات کا مشاہدہ کرتی ہے، ظہورِ صفات سے مستغنی ہے اور خلقِ عالم سے بے پروا ہے

دامانِ غنائے مطلق پاک آمد پاک	زآلودگی نیاز ما مشتے خاک
چوں جلوہ گرو نظارگی جملہ خود اوست!	گر ما و تو در میان نباشیم چہ باک (جامیؒ)

صوفیہ اس کو "کمالِ ذاتی" کہتے ہیں۔ احدیت وحدت و واحدیت مراتبِ الٰہیہ کہلاتے ہیں۔ یہ مراتب داخلیۂ ذات ہیں۔
"کمال اسمائی" کے اظہار کے لئے حق تعالیٰ نے چاہا (فاحببت) کہ اپنے اجمال و تفصیل کو خارج میں مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح کہ مراتبِ داخلیہ میں ان کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اس لئے عالم کو ایجاد کیا یعنی خود اعیانِ ثابتہ کی صورتوں میں ظاہر ہوئے۔ یہیں سے مراتبِ خارجیہ کونیہ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے جو روح، مثال، جسم اور مرتبہ جامعہ انسان کی تفصیل ہے مگر ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں، ہاں اس قدر بتا دینا ضروری ہے کہ مراتبِ خارجیہ سے یہ گمان نہ کیا جانا چاہئے کہ یہ مراتب ذاتِ حق سے خارج ہیں، ایسا نہیں، ان الفاظ سے مراد ذاتِ مطلق کا تعین و تشخص ہے۔ عالم بالقوہ سے بالفعل ہونے میں ذاتِ حق سے خارج نہیں ہوتا، ذاتِ حق میں کوئی خلو نہیں پیدا ہوتا۔ ذات الآن کما کان رہتی ہے۔ ذات کی وہ تجلّی جس کی وجہ سے وجود کا پرتو اعیانِ ثابتہ پر پڑتا ہے، صوفیہ کرام کی اصطلاح میں فیضِ مقدس، تجلّی اسمائی، کمال اسمائی، نفس رحمانی، ہیولائے اولیٰ کے ناموں سے یاد کی جاتی ہے۔ اس بیان کا خلاصہ کسی عارف کے اشعار میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:۔

آئینہ ساخت عالم و خود را بخود نمود — عکس و جمالِ اوست نہان و عیاں کہ ہست
چوں حُسنِ او بنقشِ جہاں کرد جلوہٗ — ظاہر نمود ایں ہمہ کون و مکاں کہ ہست
کو نام و کو نشان زغیر و کجاست غیر — یار است ظاہر از ہمہ نام و نشاں کہ ہست

آخری شعر کی بحث انگیز توضیح ہمارے اس مقالہ کا آخری کام ہے۔

"حق ظاہر بصورتِ حقیقی اشیاء، اشیاء موجود بوجودِ حقیقی، حق" ظہور مظہر کا مظاہر میں تین قسم پر ہوتا ہے:-

۱- ظہور مجرّد کا مجرد میں جیسے ظہور حق تعالیٰ کی ذاتِ واحدہ کا اسماء کثیرہ الہیہ میں۔

۲- ظہور مجرّد کا مادہ میں جیسے ظہور روح کا جسم کے اجزاء کثیرہ میں۔

۳- ظہور مادہ کا مادہ میں جیسے ظہور شخص واحد کا مرایائے مختلف الالوان میں۔

ان تینوں مثالوں میں یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ مُظہِر میں تغیر و تبدل، تجزی و تقسیم حلول یا اتحاد ہو سکتا ہے۔ حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی مکتوب ۸۹ جلد سوم میں فرماتے ہیں:-

"آنچہ ایں فقیر از اطلاقات ایشاں معنی ہمہ اوست می فہمد آن است کہ ایں ہمہ جزئیاتِ متفرق حادث ظہور یک ذات اند تعالیٰ و تقدس در رنگ آں کہ صورت زید مثلاً در مرایائے متعددہ نمودہ پیدا کردہ است ظہور یک ذات زید است اینجا کدام جزئیت و اتحاد است و کدام حلول و تلون، ذات زید باوجود ایں ہمہ صور بر صرافت حالت اصلی خود است و ایں صور نہ ہیچ افزودہ است و نہ ہیچ کاستہ آنجا کہ ذات زید است ایں صور را آنجا نامے و نشانے نیست تا باوے نسبتے از نسب جزئیت و اتحاد و حلول سریاں کنند، سر الآن کما کان را اینجا باید جست، چہ در مرتبہ اوست تعالیٰ عالم را پیش از ظہور آنجا گنجائش نبود بعد از ظہور ہم آنجا گنجائش نباشد فلا جرم ان یکون الآن کما کان"

غرض مُظہِر (حق)، و مظہر (خلق) میں جو نسبت ہے وہ حلول و اتحاد کی نہیں، یعنی مُظہِر کا

مَظہَر کے ساتھ حلول واتحاد لازم نہیں آتا، نہ ظہور میں مظہر کا تقسیم وتجزیہ ہونا ضروری ہے نہ تغیر وتبدل ؎

آں یارِ عینِ ماست نہ از روئے اتحاد — ایں خانہ پُر است ولیکن نہ از حلول

دانش ہمہ بمذہبِ ماہست معرفت — در دینِ ماجز ایں نہ فروع است نہ اصول

ظاہر ومظہر، ربّ وعبد، حق وخلق میں جو نسبتِ ظہور ہے اس کا حکم دوسری تمام نسبتوں سے مختلف ہے، کیونکہ ظاہر تمام اعتبارات سے مظہر کا ’عین‘ نہیں اور نہ جمیع اعتبارات سے اُس کا ’غیر‘ ہے لاعین ولاغیر نہ صرف عینیتِ محضہ اور نہ صرف غیریتِ محضہ، اس نسبت پر تھوڑی دیر کے لئے غور کرلو:

(۱) غیریت محضہ: اگر ہم عبد ورب میں غیریت کو لغوی وحقیقی قرار دیں اور عینیت کو وہمی ومجازی جیسا کہ ’ایجادیہ‘ کا مسلک ہے، اور جس کو متکلمین نے بھی پیش کیا ہے تو ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ عبد ورب میں وہی نسبت ہے جو تخت ونجار میں یا تصویر اور مصور میں پائی جاتی ہے اور اس سے صاف انکار کرنا پڑیگا کہ عبد ورب میں معیت وارتباط کی نسبت پائی جاتی ہے۔ گزشتہ باب میں ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا ہے کہ آیاتِ قرآنیہ واحادیثِ نبویہ سے ”نسبتِ معیت“ ثابت ہے۔ معیت کی تاویل کرنا اور کہنا کہ یہ ذاتی نہیں علمی معیت ہے نصوصِ صریحہ کے بدیہی مفہوم ومدلول سے اعراض کرنا ہے۔ یہ اعتقاد شرعاً باطل ہے، شرک فی الوجود میں مبتلا کرتا ہے اور قربِ حق سے باز رکھتا ہے ؎

زعمِ باطل کی تجھ کو مستی کب تک — نادان، یہ ادعائے ہستی کب تک

تو بھی موجود اور حق بھی موجود — ظالم یہ شرک وخود پرستی کب تک

(حضرت امجد حیدرآبادی)

(۲) عینیت محضہ: یہ عقیدہ غیریتِ محضہ کی ضد ہے، یہاں عبد ورب میں نسبت عینیت کو لغوی وحقیقی اور غیریت کو وہمی اور مجازی قرار دیا جاتا ہے۔ یہ زنادقہ وملاحدہ کا مسلک ہے۔ اس کی رو سے عبد ورب میں وہی نسبت ہے جو زید اور اس کے اعضا میں

ہی موم اور اس کے مختلف اشکال میں ہے۔ دریا اور اس کے گوناگوں امواج میں ہے، کچے صوفی اور پکے ملحد اس قسم کی بہت سی مثالیں دیا کرتے ہیں اور ان کو جملہ اعتبارات سے درست بھی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ" کے معنی و مطلب یہ ہیں کہ جس نے خود کو پہچانا اُس نے خدا کو پہچانا، یعنی خدا خود میں ہر دو کی ذات ایک ہے، عینیت صرف وجود کی نہیں عینیت ذات کی ہے ؎

جو ہرے جز خود شناسی نیست در بحر وجود　　ما بگردِ خویش می گردیم چوں گرداب ہا

تنزلاتِ ستہ کا جو نظریہ اوپر پیش ہوا اُس کے حقائق پر غور کرو تو تمہیں معلوم ہو جائیگا کہ عینیتِ محضہ نتیجہ ہے ان ابہامات کا جو اس نظریہ کے بعض مقامات میں پائے جاتے ہیں۔ اور وجودِ حق کے سوا کسی چیز کا گمان تک نہیں کیا جاسکتا، اور کاملین کے وہ بیانات اور اشعار جن میں وجود کی عینیت پر زور دیا گیا ہے ان کی فہمِ ناقص میں عینیتِ ذات ہی کو تعبیر کرتے ہیں۔ جامی سامی کی اس رباعی پر غور کرو ؎

ہم سایہ و ہم نشین و ہم رہ ہمہ اوست　　در دلقِ گدا و اطلسِ شہ ہمہ اوست

در انجمنِ فرق و نہاں خانۂ جمع　　باللہ ہمہ اوست و ثم باللہ ہمہ اوست!

دو بار قسم کھا کر، قسم کو مؤکد کر کے عینیتِ وجودی کا اعلان کیا جارہا ہے۔ بظاہر یہ بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ ذاتاً و وجوداً ہستی صرف ایک ہے کسی قسم کی غیریت کا نشان تک نہیں کسی دوسرے عارف کے ان اشعار پر غور کرو ؎

علم الیقیں گشتہ حق الیقین!　　کردم ایں نکتہ را ازاں تضمین

کہ ہمہ اوست ہر چہ ہست یقین!　　جان و جانان و دلبر و دل و دین

بظاہر یہاں بھی ذات کی غیریت مفقود نظر آرہی ہے، جامیؒ نے تو اس رباعی میں ذات کی غیریت کا صراحتہً انکار کر دیا ہے ؎

بر سرِ این و آں نازدہ خط!　　پندار دوی دلیل بد است و سخط

در جملہ کائنات بے سہو و غلط　　یک عین فحسب دان و یک ذات فقط

ایک اور جگہ صاف فرماتے ہیں ؎

غیر یک ذات در دو عالم کو　　لیسَ فی الکائنات الاّ ہُو

ظاہر ہے کہ یہاں ایک ذاتِ حق تعالیٰ کی ثابت ہو رہی ہے نہ کہ ذاتِ عبد و ذاتِ رب کا علیحدہ علیحدہ ثبوت دیا جا رہا ہے!

ذاتِ حق، اسمار الٰہیہ اور اعیانِ ثابتہ کے باہمی ربط پر غور کرو، ان حقائق کی توضیح تنزلاتِ ستہ کے رسالوں میں دیکھو تو تمہیں حیرت ہوگی، کیونکہ اعیانِ ثابتہ کو ذاتِ حق سے جو نسبت ہے اس کی واضح تعلیم قطعاً متروک ہے جو کچھ یہاں سمجھایا جاتا ہے اُس کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے حقائق اسمار الٰہیہ ہیں، اعیان ثابتہ معلوماتِ الٰہیہ ہیں وہ موجود فی الخارج نہیں بلکہ علمِ الٰہی میں ثابت ہیں، اسمار الٰہیہ کی جب اعیان ثابتہ پر تجلّی ہوتی ہے تو عالمِ خارجی کا نمود ہوتا ہے۔

اب عالمِ خارجی یا اعیان خارجیہ کے (جو اعیانِ ثابتہ کا ظل ہیں) دو اعتبار ہیں:-

(۱) من حیث الحقیقت: اس سے مُراد حق تعالیٰ کا صُورِ مظاہر ممکنات میں ظہور فرمانا ہے۔ اس کو تجلیِ شہودی کہتے ہیں۔

(۲) من حیث التعین والتشخص: اس اعتبار سے اشیار کو 'ممکن' 'خلق' کہتے ہیں اور تمام نقائص و ذمائم کی نسبت اس جانب کرتے ہیں، اس کو کسی عارف نے یوں ادا کیا ہے ؎

از رہِ صورت نماید غیر دوست　　چوں نظر کردی بمعنی جملہ اوست

زاں یکے مَا عِندَکُم یَنفَدُ شنو　　جز پئے مَا عِندَ اللہِ بَاقٍ مرو

'ماعندکم ینفد' کا اشارہ خلق کی طرف ہے، اور 'ماعند اللہ باق' کا حق کی طرف۔

جامی اسی چیز کو یوں فرماتے ہیں ؎

گر طالبِ شر بود و گر کاسبِ خیر　　گر صاحبِ خانقہ و گر راہبِ دیر
از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین!　　وز روئے حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر

تعین کی وجہ سے جو غیریت پیدا ہو رہی ہے اُس کو اعتباری غیریت کہا جاتا ہے محققین نے اس 'اعتباری' غیریت کو 'واقعی' 'حقیقی' قرار دیا ہے، نہ کہ 'وہمی' 'اختراعی' کیونکہ یہ حق تعالیٰ کا 'اعتبار' ہے، ناقصین نے اس اعتبار کو غیر حقیقی اور وہمی قرار دیا اور تلبیع معتبر یعنی اگر ہم سمجھیں تو غیر ہے ورنہ درحقیقت کوئی غیر نہیں۔ یہ ملاحدہ و زنادقہ کا مسلک ہے۔ اعتباری غیریت کا لفظ بھی بالآخر محققین کے ہاں متروک ہو گیا اور اسکی بجائے 'واقعی' 'اصطلاحی' کے الفاظ اختیار کر لئے گئے لیکن اگر محققین اعیانِ ثابتہ اور ذاتِ حق کی درمیانی نسبت کو زیادہ واضح طور پر بیان کر دیتے تو اِن ساری غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا اور الحاد و اباحت کا دروازہ نہ کھل جاتا۔

غیریت کو اچھی طرح واضح کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ کھول کر بتلایا جائے کہ ذاتِ حق میں اعیانِ ثابتہ یا صُورِ علمیہ یا ذواتِ خلق مندرج ہیں لہٰذا من حیث الاندراج عینیت ہے، من الازل الی الابد، اس[1] لئے کہ ذاتِ خلق صورت ہے، تعین و تحدد و مقدار رکھتی ہے اور ذاتِ حق بے صورت ہے، غیر مقید ہے، مطلق ہے، صورت کے تمام لوازم سے مُنزہ ہے، ذاتِ خلق وجودِ ذاتی نہیں رکھتی، علمِ حق میں ثابت ہے، معدوم ہے! ذاتِ حق وجودِ ذاتی رکھتی ہے، قائم بالذات ہے، عدمیت سے منزہ ہے، ذاتِ خلق صفاتِ عدمیہ سے موصوف ہے، موت، جہل، اضطرار، عجز، صم، بکم، عمی سے متصف ہے اور ذاتِ حق صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے متصف ہے۔ ذاتِ خلق قابلیاتِ امکانیہ و فعلیہ رکھتی ہے، فعل

[1] حق و خلق ص۳ وغیرہ من اولہ الی آخرہ جہاں قرآن سے ان تمام بیانات کی تائید کی گئی۔

نہیں اور ذاتِ حق ذاتِ خلق کے قابلیاتِ امکانیہ سے منزّہ ہے۔ کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، وہ فعّالِ حقیقی ہے۔ مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود ہے اور ذاتِ خلق معدوم بہ (عدمِ اضافی)، لہٰذا من حیث الذوات غیریت ہے اور من حیث الوجود عینیتِ حقیقی، کیونکہ وجودِ حق عینِ وجودِ خلق ہے یعنی وجودِ واحد حق ہی بصورِ اعیانِ خلائق موجود و ظاہر ہے۔

اگر اس طرح ذاتِ حق و ذواتِ خلق کا فرق و امتیاز واضح طور پر بیان کر دیا جائے اور نصوص سے اسکی تائید و توثیق کر دی جائے تو عینیتِ محضہ کے عقیدہ کی کلی طور پر تردید ہو جاتی ہے، غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے اور صحیح مسلک مبرہن ہو جاتا ہے۔

عینیتِ محضہ کو ہم زندقہ و الحاد کیوں قرار دے رہے ہیں؟ اس لئے کہ غیریتِ ذاتیہ اشیاء کا انکار قرآن کا انکار ہے۔ اگر ذاتِ خلق اور ذاتِ حق میں غیریت نہیں، خالق و مخلوق عابد و معبود میں غیریت نہیں تو انبیاء کی بعثت کیوں ہوئی، شرائع کا نزول کیوں ہوا، تقویٰ و اعمالِ صالحہ کا حکم کس کو ہو رہا ہے؟ عارفِ رومؒ اسی حجت کو پیش کر کے دو ذات ذاتِ عبد و ذاتِ رب کو ثابت کر رہے ہیں

جزو یکرہ نیست پیوستہ بہ کل — ورنہ خود باطل بُدے بعثِ رسل!
چوں رسولاں از پئے پیوستن اند — پس چہ پیوند نداں چوں یک تن اند؟

کسی اور جگہ غیریتِ ذاتیہ شئ کو اور زیادہ واضح الفاظ میں یوں ادا کیا ہے:

من نیم جنس شہنشہ دور ازو! — لیک دارم در تجلی نور ازو

(۲) اگر ذاتِ عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذاتِ حق ہی تمام نقائص و معائب کا مرجع قرار دی جائیگی؟ رحمت و لعنت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت و شقاوت، کفر و اسلام، اطاعت و عصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائیگی؟ کیا یہ کھلا زندقہ و الحاد نہیں کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کو ذمائم و نقائص کا مرجع و موصوف قرار دیا جائے؟

اسی لئے جامیؒ دو ذات ذاتِ عبد و ذاتِ رب کا امتیاز کرتے ہیں اور ذاتِ رب کو

ذاتِ عبد کے جملہ اعتبارات سے مُنزّہ قرار دے رہے ہیں، عقائد میں فرماتے ہیں:

از ہمہ در صفات و ذات جُدا　　لیس شئ کمثلہ ابداً

غیریتِ ذاتیہ شیٔ کو ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

اطلاق اسامی مرتبہ الوہیت[۱] چوں اللہ و رحمٰن وغیرہما بر مراتب کونیہ عین کفر و محض زندقہ است و

ہمچنیں اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتب کونیہ بر مرتبۂ الٰہیہ غایتِ ضلال و نہایتِ خذلان باشد ؎

اے بردہ گماں کہ صاحب تحقیقی　　وندر صفتِ صدق و یقیں صدیقی

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد　　گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی[۲]

اوپر جو ہم نے جامیؒ کے چند اقوال پیش کئے جن سے ایک ذات کا ہونا ثابت ہو رہا تھا اس کی توجیہ یوں کی جا سکتی ہے کہ یہاں جامیؒ مرتبۂ احدیت پر نظر رکھ کر گفتگو فرما رہے ہیں وہ ذات سے ذاتِ حقہ اور وجود سے وجود بالذات مراد لے رہے ہیں، ظاہر ہے کہ وجود عین ذاتِ حق ہے۔ ان کی نظر نہ ذات بالعرض پر پڑ رہی ہے اور نہ وجود بالعرض پر، یہ اس مرتبہ کا بیان ہے جب سالک فنافی اللہ ہو جاتا ہے اور اس کے شہود میں بحرِ حقیقتِ واحدہ کے کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا سوائے عینیت کے غیریت ملحوظ و مشہود ہی نہیں ہوتی۔ پس اس قسم کی گفتگو باعتبار شہود سالک صحیح ہوتی ہے نہ باعتبار واقع کے۔

(۳) اگر ذاتِ عبد و ذاتِ رب میں غیریت کی کوئی وجہ متحقق نہ ہو تو ذاتِ واحد میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو زید کچھ چاہتا ہے عمر کچھ جو زید کا ضد ہے۔ اور چونکہ یہ دونوں باہم متحد اور ذاتِ حقیقی حق کے جزو واحد فرض کئے گئے ہیں لہٰذا ذاتِ مطلق پر

---

[۱] مرتبۂ واحدیت مرتبہ الوہیت ہے، اسی مرتبہ میں ذاتِ مطلق اللہ کے نام سے موسوم و معروف ہوتی ہے۔

[۲] لوائح ص ۱۰۵ - ۱۰۶ لائحہ بست و سوم۔

اجتماعِ نقائض ضروری ہے۔اسی طرح علم وجہل، احتیاج وغنا، حدوث وقدم، موت وحیات، کفرواسلام، رنج وراحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذاتِ حق میں جائز ہوجائیگا۔ یہ امر بداہتہً باطل اور خلاف عقل ہے۔

(۴) قرآن ذاتِ عبد کو غیر مان رہا ہے، اور ذاتِ عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے[1]۔ ذاتِ عبد کا انکار، فقروامانت، خلافت وولایت کی تکذیب ہے، اور ان قرآنی اعتبار کی تکذیب صریح ضلالت بے دینی، زندقہ اور الحاد ہے۔

ذاتِ عبد فقیر محض ہے، اصالۃً وجود اس کا نہیں، صفات وجودیہ اس کے نہیں، افعال اس کے نہیں، مالکیت وحاکمیت اس کی نہیں، اس میں وجود وانا، صفات وافعال مالکیت وحاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں، وہ امین ہے جب وہ امانتِ الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو خلیفۃ اللہ کہلاتا ہے اور جب حق تعالےٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو ولی ہوتا ہے، عبداللہ کے یہی چار اعتبار ہیں، فقروامانت وخلافت وولایت اب اس کو استغراق فی الذات حاصل کرنا چاہیے جس پر اس کی تکمیل منحصر ہے۔ اس استغراق ومحویت کی حالت میں جب عبداللہ گم ہوجاتا ہے تو اللہ ہی رہتا ہے۔ اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ عارف ہے نہ معروف، نہ طالب ہے نہ مطلوب نہ عاشق ہے نہ معشوق! یہ "فناء الفنا" کا مقام ہے، محویت ہے، استردادِ امانت ہے، ع

الفقر اذا تم ہو اللہ این است

معشوق وعشق وعاشق ہر سہ یکیست اینجا　　چوں وصل درنگنجد ہجراں چہ کار دارد

یہ کیفیت لی مع اللہ ساعۃ کے ساتھ مختص ہے۔ جب نزول ہوتا ہے تو عبدیت کا مقام قطعی ہے۔

---

[1] ان تمام دعاوی کا قرآنی ثبوت باب سوم میں دیکھو۔

عبدیت کسی مرتبہ میں مرتفع نہیں ہوتی، احکامِ بندگی کبھی زائل نہیں ہو سکتے جب تک زندگی ہے، حواس و عقل کا ثبات و قیام ہے اتباعِ شریعت فرض ہے، واجب ہے، عبد عبد ہے اور رب رب، انقلابِ حقیقت محال! انبیاء کا طریق اور اولیاء کا عمل اس امر پر شاہد ہے کہ احکامِ عبودیت کبھی ساقط نہیں ہوتے۔ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ (ای الموت) سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

لیکن عبودیت ہی حریت کا سبب ہے۔ حریت کیا ہے؟ ھو انقطاع الخاطر عن تعلق ما سوی اللہ تعالیٰ بالکلیہ! سچی آزادی اس انسان کو نصیب ہوتی ہے جس نے اغراضِ دنیاوی و اُخروی سے اپنے قلب کو آزاد کر کے حق تعالےٰ سے بندگی و افتقار کی نسبت جوڑلی ہے! حریت نہایتِ عبودیت کا نام ہے، آزادگی بے بندگی، نہیں ع

کہ بستگانِ کمندِ تو رستگار انند (حافظ)

ولنعم ما قیل؛

خواجگی را خواجگی از بندگی ست — بندگی کردن کمالِ خواجگی ست!

من ازاں روز کہ دربندِ توام آزادم — بادشاہم کہ بدستِ تو اسیر افتادم

عبد ہو کر ہی وہ امین اللہ، خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے۔ ایسا عبد کہہ سکتا ہے! انا عبدك اور پھر من رأنی فقد رأی الحق (رواہ المسلم والبخاری)

حاصل یہ کہ ذاتِ خلق اور ذاتِ حق، عبد و رب، شی اور وجود کی تمیز قائم کرنی ضروری ہے جس نے یہ تمیز قائم نہیں کی وہ بدتمیز ہے، ملحد ہے زندیق ہے، عاقل نہیں، غافل ہے شے اور ہے وجود اور، وجود ہی سے شے کا نمود ہے اور شے، ظہورِ وجود کا آئینہ۔ لہٰذا شے اپنی ذاتی جہت کے اعتبار سے قطعاً غیر اللہ ہے اور وجود حقیقت کے اعتبار سے قطعاً عین اللہ۔ وحدت الوجود یا ہمہ اوست، باعتبارِ وجود ہے نہ کہ باعتبارِ شے، عینیت محضہ محض زندقہ ہے اور الحاد جو غیریتِ ذاتیہ اشیاء کا انکار کرتی ہے۔ شے کے اعتبار

سے ہمہ از اوست بالکل حق ہے اور وجود کے لحاظ سے ہمہ اوست قطعاً درست ہے
قلندر آنچہ گوید دیدہ گوید
وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ہ

باب ۵
خیر و شر

ہر نعت کہ از قبیل خیر است کمال — باشد ز نعوتِ پاک متعال
ہر وصف کہ در حساب شر است و وبال — دارد بہ قصورِ قابلیات مآل!! (جامی)

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است اے دل — می داں بہ یقیں کہ محض خیر است اے دل
ہر شر ز عدم بود عدم غیرِ وجود — بس شر ہمہ مقتضائے غیر است اے دل (جامی)

دنیا میں شر کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہے؟ کون ہے جو درد و الم میں مبتلا نہیں، جو قلب و قالب دونوں کے لحاظ سے ہدفِ تیر بلا نہیں، چرخِ کج رفتار کا شکوہ کس زبان پر نہیں؟ آرام تو زیر زمین ہی مل سکتا ہے، رُوئے زمین پر آسودگی کس کے نصیب میں ہے؟ رنج و غم، درد و الم ہی کو فلسفی طبعی شر کہتا ہے اور اس کے وجود سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح "اخلاقی شر" کی تباہ کاریاں کس سے پوشیدہ ہیں؟ قتل و غارت، ظلم و ستم، زنا و شراب خوری، قمار، حرام کاری و رشوت ستانی کس جماعت میں نہیں؟ ان سے پیدا

ہونے والا غم اگر دھوئیں کی شکل اختیار کرلے تو جہان تاریک ہو جائے اور اس تاریکی میں وہ ضیق پیدا ہو کہ سانس تک لینی ناممکن ہو جائے! طبعی و اخلاقی شر کے وفور سے گھبرا کر بار بار انسان کی زبان سے یہ چیخ نکلی ہے:-

گر آمدنم بمن بُدے نامدمے   ور نیز شدن بمن بُدے کے شُدمے!

بہ زیں بندی کہ اندریں دیر خراب   نے آمدمے نے شدمے نے بُدمے!

آخر دنیا میں اس قدر شر کیوں؟ اس قدر غم و الم کیوں؟ اس قدر ظلم و ستم کیوں؟ خطا و غلطی کیوں؟ بدصورتی و قبح کیوں؟ فلسفہ اور مذہب دونوں کے لئے شر کا مسئلہ سب سے زیادہ دقیق اور سب سے زیادہ غامض ہے۔ انسانی تجربہ و علم کے سارے وسیع دائرے میں اس سے زیادہ پریشان کن مسئلہ نہیں ملتا! یہ مسئلہ نہیں، اچھی خاصی گتھی ہے جس کے حل سے عقلا مایوس ہیں اور فلاسفہ عاجز۔ خصوصاً وہ نظامات فکر جو 'دینیاتی' یا 'غائی' بنیاد پر قائم ہیں اس کا حل چاہتے ہیں لیکن پریشانی و حیرانی میں مبتلا ہو کر کہہ اٹھتے ہیں ؎

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من   ویں حرف معمہ، نہ تو خوانی و نہ من!

آخر یہ معمہ کیوں ہے؟ اس لئے کہ اگر تم خدا کو مبدء کائنات مانتے ہو، خالقِ کل تسلیم کرتے ہو۔ تو تم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ حکیم مطلق ہے، قادرِ مطلق ہے، خیر مطلق ہے۔ اب خیرِ مطلق ہونے کی وجہ سے وہ شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ خیرِ مطلق سے شر کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟ حکیمِ مطلق کا فعل باطل کیسے ہو سکتا ہے، قادرِ مطلق کو کونسی چیز شر کی تخلیق پر آمادہ کر سکتی ہے؟ اس لئے اگر تم شر ہی کے وجود کا انکار کر دو، اس کو محض دھوکا یا التباس قرار دو، تو ذرا غور کرو کہ دھوکا یا غلطی یا التباس خود شر ہے، اس کی کیا توجیہ کرو گے؟ اور تم شر کا انکار کس منہ سے کر سکتے ہو؟ درد و غم حقیقی ہیں، الفاظ کا طوفان ان کی حقیقت کو بدل نہیں سکتا۔ اگر تم کو غم کا احساس ہوتا ہے تو بس غم کا وجود ہے، کیونکہ غم احساس ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو "خیر" کہنا سیاہ کو سفید کہنا ہے۔ خدا کی نظر

میں یہ کچھ ہو، لیکن ہمارے لئے تو یہ غم ہی! اور جس شخص کے قلب کے تارِ غم والم سے ٹوٹ رہے ہوں اُس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شر نہیں کیا مفید ہوسکتا ہی؟ غم کا مقام شعور ہی، اگر شعور میں غم کی یافت ہو، تو پھر غم کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہی۔ اس کو دھوکا یا نمود کہنا مرصع نگاری ہی۔ لیکن جس طرح گلاب کو کسی نام سے پکارا جائے وہ گلاب ہی رہیگا اور خوشبو دیگا، اسی طرح غم کو جو چاہو سو نام دو وہ غم ہی رہیگا، نام کے بدلنے سے اسکی ماہیت نہیں بدل سکتی! بہرحال خدا کو قادرِ مطلق و خیرِ مطلق مانتے ہوئے شر کا وجود مانا نہیں جاسکتا اور نہ ہی شر کے وجود سے انکار ممکن نظر آتا ہی! فیا للعجب!

اس استبعاد (Paradox.) سے بچنے کے لئے زمانۂ قدیم و زمانہ جدید کے فلاسفہ کا ایک گروہ خدا کو خیرِ مطلق تو مانتا ہی لیکن اس کے قادرِ مطلق ہونے سے انکار کرتا ہی، کیونکہ اگر خدا کو ہمہ تواں یا قادرِ مطلق مان لیا جائے تو ہر واقعہ کے وقوع کا بالآخر اس ہی کو ذمہ دار قرار دینا ہوگا۔ اور چونکہ شر کا وجود پایا جاتا ہی لہٰذا یہ کہنا پڑیگا کہ اس کا ظہور خدا کی مشیت ہی سے ہورہا ہے! جب تک یہ ثابت نہ کردیا جائے کہ شر شر نہیں ہی، اور یہ تضاد لفظی ہی، ماننا پڑیگا کہ خدا شر کی موجودگی سے راضی ہی! یہ کہنا کافی نہیں کہ خدا ان شرور کو روا اس لئے رکھتا ہے کہ دنیا عظیم تر شر سے بچ جائے یا موجودہ مسرتوں سے محروم نہ ہوجائے، کیونکہ اگر وہ قادرِ مطلق ہی تو وہ ان دوسرے شرور کو بھی دور کرسکتا ہی اور ان کے بغیر بھی دنیا کو ان مسرتوں سے فیضیاب کرسکتا ہی! لیکن جو خدا باوجود اس امر کے کہ وہ دنیا کو شر سے آزاد کرسکتا ہی، شر کو جائز یا روا رکھتا ہو، اچھی ہستی نہیں سمجھا جاسکتا، وہ عبادت کے قابل نہیں قرار دیا جاسکتا اور خدا کے مقدس نام سے یاد نہیں کیا جاسکتا! لہٰذا قلب و عقل دونوں کے لئے یہ تشفی بخش ہوگا کہ خدا کو خیرِ مطلق مانا جائے اور ساتھ ہی ساتھ اس کا بھی یقین رکھا جائے کہ وہ دنیا سے شر کو دور کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، وہ ہر انفرادی خیر کے حصول پر تو قادر ہی لیکن مجموعی خیر کے تحقق کی طاقت نہیں رکھتا! ایسی ہستی قدرت و قوت و ارادے

کے لحاظ سے بہ نسبت کسی دوسری زندہ ہستی کے "ہمہ تواں" کہلائی جا سکتی ہے خصوصاً اگر وہ بالآخر شر کو رفع کرنے پر قادر سمجھی جائے جب اہلِ ایمان خدا کی قدرتِ مطلقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مطلب شاید یہی ہوتا ہے کہ بالآخر شر کو شکست ہوگی اور خیر کو غلبہ لیکن لفظی معنی کے لحاظ سے خدا کو "قادرِ مطلق" نہیں مانا جا سکتا کیونکہ وہ پھر خیرِ مطلق نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس لئے کہ یا تو وہ ایک بہتر دنیا بنا نہیں سکتا یا بنانا نہیں چاہتا! پہلی صورت کا ماننا ہی زیادہ بہتر ہے!

جان اسٹورٹ مل نے اس نظریہ کو خوب ادا کیا ہے نقل کفر کفر نباشد، ہم اس کا قول نقل کیے دیتے ہیں:-

"تخلیق کا واحد قابلِ تسلیم اخلاقی نظریہ یہی ہے کہ مبدء خیر، شر کی قوتوں کو خواہ وہ طبیعی ہوں یا اخلاقی، فوراً اور کلی طور پر مسخر نہیں کر سکتا . . . نظامِ فطرت کی تمام مذہبی توجیہات میں سے یہی ایک توجیہ ایسی ہے جو نہ متضاد بالذات ہے اور نہ ان واقعات کے خلاف ہے جن کی یہ تعبیر کرنا چاہتی ہے۔ اس کی رو سے انسان کا فریضہ صرف یہی نہیں کہ وہ ایک ناقابلِ مدافعت قوت کی اطاعت کرتے ہوئے اپنے ہی اغراض کی حفاظت کرتا رہے بلکہ اس کا فرض یہ بھی ہے کہ وہ ایک ایسی ہستی کی تائید کرے جو خیرِ محض ہے۔ یہ ایک ایسا عقیدہ ہے جو انسان کو جدوجہد بھی دکوشش کے زیادہ قابل بناتا ہے بہ نسبت اس عقیدہ کے جو ایک ایسے مبدء خیر پر مبہم و غیر متوافق اعتماد کرنے کی تلقین کرتا ہے جو شر کا بھی خالق سمجھا جاتا ہے! میں یہ دعویٰ کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ دراصل یہی عقیدہ ان سب کا رہا ہے، گو اکثر حالتوں میں غیر شعوری طور پر۔ جو حکمتِ الٰہیہ پر بھروسہ کر کے قوت اور تائید حاصل کرتے رہے ہیں . . . . جو لوگ دنیا کے ایک قادر اور خیر کے مالک و حاکم کے فضل و تائید پر اعتماد کر کے نیکی کے اعتبار سے قوت حاصل کرتے رہے ہیں، مجھے یقین ہے، کبھی ایسے مالک و حاکم پر یقین نہیں رکھتے تھے جو صحیح معنی

کے لحاظ سے قادرِ مطلق ہو۔ انہوں نے ہمیشہ اس کو خیرِ مطلق تو مانا ہی لیکن قادرِ مطلق نہیں ان کا شاید یہ یقین تھا کہ اگر وہ چاہے تو ان کے انفرادی راستے سے تمام کانٹے دور کر سکتا ہی لیکن کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے کے بغیر نہیں یا ایسے مقصد کی شکست کے بغیر نہیں جو عام فلاح کے لحاظ سے زیادہ اہمیت رکھتا ہو۔[لہ]

اس نظریہ کے حامیوں کا بیان ہی کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر نہ شر کے وجود کا انکار کرنا پڑتا ہی اور نہ خدا کو، ہمہ خیر خدا کو، شر کا خالق ماننا پڑتا ہی۔ شر کو مان کر ہمیں نہ اس کے حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہی اور نہ عذر تراشنے پڑتے ہیں کہ یہ دنیا اتنی بُری کیوں ہی! ہمیں شر کی طرف سے چشم پوشی کرنی نہیں پڑتی ہم شر سے نفرت کرتے ہیں جیسا کہ خدا اس سے نفرت کرتا ہی، اس کا مقابلہ کرتے ہیں، جیسا کہ خدا اس سے نفرت کرتا ہی، اس کا مقابلہ کرتے ہیں جیسا کہ خدا اس کا مقابلہ کر رہا ہی! ہم حزب اللہ کے ایک سرگرم رکن بن جاتے ہیں اور اس کی مدد کرتے ہیں جو ہماری تائید و نصرت چاہتا ہی۔ اب نہ شر کا کوئی مسئلہ رہ جاتا ہی اور نہ خیر کا۔ اگر شر کا کوئی مسئلہ رہ جاتا ہی تو وہ صرف اتنا ہی کہ شر سے نجات جلد سے جلد کس طرح حاصل کی جائے، اس کی قوت و اطمینان کے ساتھ کس طرح برداشت کی جائے، آئندہ آنیوالی نسلوں سے اس کا بوجھ کس طرح ہلکا کیا جائے!

شر کی توجیہ کی یہ کوشش خدا کو 'محدود' قرار دیتی ہی اور شر کو کائنات میں خیر کی طرح انتہائی اور بنیادی۔ یہ منطقی طور پر بالکل ناقص ہی اور نہ اس سے ان اخلاقی مشکلات کا

لہ مل کی کتاب Three Essays on Religion میں فطرت (Nature) والے مقالے کو شروع سے آخر تک دیکھو۔ کچھ یہی عقیدہ ہکسلے، ایچ جی ولس وغیرہ کا ہی۔ نتائجیہ (Pragmatists) یعنی ولیم جیمس، شلر وغیرہ کا بھی یہی عقیدہ تھا۔

کوئی صحیح حل حاصل ہو سکتا ہے جن کی توجیہ کے لئے یہ پیش کی گئی ہے۔ مذہب کی تو بنیاد ہی اس نظریہ کو قبول کرنے سے متزلزل ہو جاتی ہے۔

پہلے مذہب کے نقطۂ نظر سے ذرا اس پر غور کرو مذہب کی اصل عبادت و استعانت ہے، عبادت غایتِ تذلل کا نام ہے۔ ذلت کا اظہار معبود کے سامنے کیا جاتا ہے جو ہمارا رب اور مستعان، مالک اور حاکم، مولیٰ اور خالق ہوتا ہے۔ وہ تمام مشکلات میں ہمارا کفیل ہوتا ہے اور تمام مصائب میں ہمارا نصیر ہماری اعانت کے لئے اس کو قادر مطلق ہونا چاہیے، ہمیں اس کی پناہ میں اگر کامل سکون و اطمینان ملنا چاہیئے، اور یہ سکون اطمینان اسی وقت مل سکتا ہے جب ہم اس کو قدرتِ مطلقہ سے متصف مانیں! وہ خدا جو خود شر کا مقابلہ کر رہا ہو، جو اس کو مسخر کرنے کی قوت نہیں رکھتا ہو، جو انسان کی مدد کا محتاج ہو، جو آفات و بلیات سے خود محفوظ نہ ہو، وہ خدا خود فقیر ہے، غنی نہیں، وہ میری دستگیری کیسے کر سکتا ہے، میرا معبود میرا رب کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ میں ایسے خدا کی پرستش کیسے کر سکتا ہوں، اس کے سامنے ذلت کا اظہار کیسے کر سکتا ہوں، دستِ سوال کیسے دراز کر سکتا ہوں؟

اور جب شر خود ایک ازلی و ابدی حقیقت ہے، کائناتی مبدٔ ہے، مابعد الطبیعاتی اصول ہے تو پھر کس منطقی اصول کی بنا پر یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ بالآخر خدا اور انسان کی متفقہ کوشش اس کو فنا کر سکیگی؟ جب خیر کی مزاحمت ایک مقابل کی قوت سے ہو رہی ہے جو قائم بالذات اور مستقل ہے تو پھر عقلی طور پر یہ کیسے مانا جا سکتا ہے کہ بالآخر دنیا کی حالت بہتر ہو جائیگی؟ اگر شر خدا کی روحانی دنیا کے باہر کی چیز ہے تو پھر اس کو ایک ناقابلِ دفع مزاحمت ماننا پڑیگا، اور اگر یہ باہر کی چیز نہ ہو، تو شر کے امکان اور اس کے وقوع کو خیر کے تحقق کی ایک شرط قرار دیا جانا چاہیئے۔ اگر ہماری یہ دنیا بہتر ہونے کا حقیقی امکان رکھتی ہے تو پھر یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ کائنات کی تعمیر ہی دائمی خیر سے ہوئی ہو!!

مذہب اور عقل دونوں مل کر اس کے ساتھیوں کی اس کوشش کے خلاف نظر آتے ہیں جو انہوں نے شر کے وجود کی توجیہ کے لئے کی ہے۔ مذہب خدا کو محدود و متناہی کیسے مان سکتا ہے اور مان کر اس کی عبادت کیسے کر سکتا ہے؟ وہ شر کو کائنات کا ایک مستقل مبدأ کیسے قرار دے سکتا ہے اور اس طرح 'شرک' کا کیسے قائل ہو سکتا ہے؟ تو پھر شر کی توجیہ کس طرح کی جائے؟ اس کے وجود کا تو انکار نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی خدا کے قادرِ مطلق، حکیم مطلق اور خیرِ مطلق ہونے کا عقیدہ مذہب کی رو سے چھوڑا جا سکتا ہے۔ جو نظام فلسفہ مذہب کے ان عقائد کو تسلیم کرتا ہے، جو خدا کے وجود کا قائل ہے اور اس کو قادرِ مطلق اور خیرِ مطلق بھی سمجھتا ہے وہ شر کی توجیہ کس طرح کر سکتا ہے۔ ان استبعادات سے کیسے بچ سکتا ہے جن سے بچنے کے لئے بعض فلاسفہ نے خدا کی قدرت ہی کو محدود قرار دیا ہے؟

حکماء اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مسئلہ شر کا کوئی کامل حل اب تک بھی حاصل نہ ہو سکا:۔

اسرارِ وجود خام و آشفتہ بماند　　　واں گوہر بس شریف ناسفتہ بماند

ہر کس زسرِ قیاس حرفے گفتند　　　واں نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند (بوعلی سینا)

انسان کا محدود ذہن خیر و شر کے پورے معنی اور تضمن کو ابھی سمجھ نہ سکا جو کچھ بھی کوشش اس بارے میں کی گئی ہے اس کا اجمالی حال ہم نے اپنے رسالئے "قنوطیت[1]" میں پیش کر دیا ہے۔ اس کا اعادہ یہاں مقصود نہیں۔ صوفیۂ اسلام نے بھی شر کی توجیہ کی ہے، اشارات قرآن کریم سے لئے ہیں، عقل اس کی تائید کرتی ہے، وہ عقل جو "ادب خوردۂ دل" ہے۔ ان کی یہ کوشش دوسرے فلاسفہ کی توجیہات کی بہ نسبت ہمیں ابداعی، جدید، اور قوی نظر آتی ہے۔ خدا کو

[1] قنوطیت یعنی فلسفۂ یاس مطبوعہ اعظم سٹیم پریس ۱۳۵۵ھ۔

خالق خیر و شر مانا گیا ہے، پھر شر کی نسبت خدا کی طرف نہیں کی گئی ہے، بظاہر یہ بیان متضاد بالذات معلوم ہوتا ہے، لیکن ضدوں کی جمع کا یہ ہنر، صوفیۂ اسلام سے سیکھو اور یاد رکھو؛

نفی آں یک چیز و اثباتش رواست   چوں جہت شد مختلف نسبت دو تاست

شر کی توجیہ سے پہلے اس نظریہ کے بعض مابعد الطبیعاتی مقدمات کی توضیح ضروری ہے۔

صوفیۂ اسلام کے نزدیک تمام مسائل کا حل علم، عالم، معلوم کے سادہ الفاظ میں مل سکتا ہے۔ ان کے نزدیک حق تعالٰی 'عالم' ہیں "علم" ان ہی کو اصالۃً اور بالذات ہے، ذواتِ خلق سب ان ہی کے 'معلومات' ہیں۔

قرآن اس عقیدہ کی تائید اور توثیق کرتا ہے۔ یوں بھی جو شخص وجودِ باری کا قائل ہو وہ اپنے خدا کو جاہل نہیں قرار دیگا۔ صفتِ علم اصالۃً حق تعالٰی ہی کے لئے ہے، اس کی نسبت حصراً و اختصاصاً حق تعالیٰ ہی کی طرف کی جاتی ہے وھو العلیم القدیر (۲۱ ۹۶)

اب علم کے لئے معلومات کا ہونا ضروری ہے، علم کسی معلوم یا معروض ہی کا تو علم ہوتا ہے، بغیر معلوم کے علم قطعی ناممکن۔ چونکہ حق تعالٰی ازل ہی سے عالم ہیں (یعنی ذاتِ حق سے صفتِ علم کا انفکاک ناممکن ہے، ذاتِ حق ازلی ہے لہٰذا علم بھی ازلی ہے، ورنہ جہل لازم آتا ہے جس سے ذاتِ حق منزہ ہے) اور علم بغیر معلومات کے ناممکن، لہٰذا ان کے معلومات بھی ازلی و ابدی ہیں اب دیکھو ہر شئے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی معلوم ہے کیونکہ حق تعالیٰ جان کر پیدا کرتے ہیں: اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَھُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ (پ ۲۹ ع ۱) اور تخلیق کے بعد بھی جانتے ہیں، وہ معلوم حق ہوتی ہے؛ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ — لہٰذا ثابت ہوا کہ ہر شئے ماہیۃً معلوم ہے اور ازل سے علمِ الٰہی میں ثابت ہے۔ اشیاء مخلوقہ جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں صوفیہ کی اصطلاح میں "اعیانِ ثابتہ" کہلاتی ہیں۔ ان کو صُوَرِ علمیۂ حق بھی کہتے ہیں۔ یہ در اصل علمِ الٰہی کے تعینات ہیں، ان کو اعدام یا معدوماتِ حق بھی کہتے ہیں، کیونکہ

یہ علم کی صورتیں ہیں خارج میں وجود نہیں رکھتیں، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے حکماء وفلاسفہ نے ان کو "ماہیات" کہنا پسند کیا ہے۔

اب ماہیات یا ذواتِ خلق (حقائق کونیہ) پر تھوڑی دیر کے لئے قوتِ فکر تجریدی کو مرکوز کرو۔ صوفیہ ان کو غیر ذاتِ حق مانتے ہیں۔ ذاتِ حق اور ذاتِ خلق من حیث الذوات قطعاً ایک دوسرے کے غیر ہیں من الازل الی الابد۔ قرآن ان کو غیر کہتا ہے: افغیر اللہ تتقون (۱۴ع ۱۶) عقلاً بھی ان کا غیر ذاتِ حق ہونا صاف ظاہر ہے۔ دیکھو ان کو اعدام یا معدومات کہا گیا ہے۔ یہ اعدام اضافیہ ہیں نہ کہ اعدامِ حقیقیہ۔ ان کو عدمِ اضافی کیوں کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتے۔ حق تعالےٰ بالذات موجود ہیں[1]، تمام مخلوقات وموجودات کا قیام ان ہی کی ذات سے ہے حدوثاً وبقاءً۔ اس کے برخلاف ذواتِ خلق اپنی اصل وماہیت کے لحاظ سے صُوَرِ علمیہ ہیں اس لئے انھیں بالغیر وجودِ ذہنی یا ثبوتِ علمی، حاصل ہے۔ یہ حق تعالےٰ ہی کے علم سے قائم ہیں اور ان ہی کی ذات پر عارض۔ چونکہ یہ وجودِ ذاتی نہیں رکھتے اس لئے انہیں 'اعدام' کہا جاتا ہے۔

جب وجود ان کا اپنا نہیں تو ظاہر ہے کہ صفات بھی ان کی ذاتی اصلی نہیں۔ حق تعالیٰ میں وجود ذاتی اصلی ہے لہذا صفاتِ وجودیہ، حیات[2]، علم[3]، قدرت، ارادہ[4]، سماعت[5]، بصارت، کلام بھی موجود ہیں اور یہ سب ذواتِ خلق سے مسلوب ہیں۔ ذواتِ معدومہ خلق زندہ نہیں، تو ان کی اصلی صفت موت ہوئی، ان میں علم نہیں تو ان کی صفت جہل ہوئی، ان میں ارادہ نہیں تو ان کی صفت اضطرار ہوئی، ان میں قدرت

---

[1] ھو الحی القیوم (۳ع ۱) [2] ھو الحی القیوم (۳ع ۱) [3] وھو العلیم القدیر (۲۱ع ۹)

[4] وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ (۲۹ع ۲۰) ان الحکم الا للہ (۷ع ۱۲)

[5] وانہ ھو السمیع البصیر (۱۵ع ۱)

نہیں تو ان کی صفت عجز ہوئی، ان میں سماعت، بصارت، کلام نہیں تو یہ کور و کر و گنگ ہوئے، صوفیہ انہیں "صفاتِ عدمیہ" کہتے ہیں اور ان کے نزدیک صفاتِ وجودیہ کا نہ ہونا صفاتِ عدمیہ کا پایا جانا ہے۔

جب ذواتِ خلق وجود و صفات سے عاری ہیں تو پھر فعل کی نسبت ان کی طرف کیسے ہو سکتی ہے، افعال کا صدور صفات سے ہوتا ہے اور صفات کا قیام ذات یا وجود سے ہوتا ہے، جب وجود صفات کی نفی ہو جائے تو افعال کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ "ثبت العرش اولاً ثم النقش"

جو ذات وجود و صفات و افعال سے عاری و محروم ہو، جو محض ثبوتِ علمی رکھتی ہو اس پر آثار کا ترتب کیسے ہو سکتا ہے، اس طرح ذواتِ خلق وجود و صفات و افعال و آثار سے قطعی محروم ثابت ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ماہیات اشیاء حق تعالیٰ کے معلومات یا صُوَرِ علمیہ ہونے کی وجہ سے مستقل وجود نہیں رکھتے، ان کو ثبوتِ علمی یا شیئتِ ثبوتی حاصل ہے، وجودِ ذاتی نہ ہونے کا نام ہی عدمِ اضافی ہے جب وجود نہیں تو ظاہر ہے کہ توابعات وجود بھی نہیں جو صفات و افعال و مالکیت و حاکمیت ہیں، ان کے نہ ہونے کو صفاتِ عدمیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کا وجدان تم اپنی ذات میں کر سکتے ہو۔ تم اپنے کسی دوست کا خیال کرتے ہو، اُس کی صورتِ خیالی تمہارے ذہن میں آتی ہے، یہ بہ حیثیت صورتِ علمی کے وجودِ خارجی سے عاری ہے اور جب وجودِ خارجی ہی اس کو نصیب نہیں تو توابعاتِ وجود سے بھی یہ لازماً مسلوب ہوگی۔ بالفاظِ دیگر ثابت الذات مسلوب الوجود ہے۔ تم میں وجود، حیات، علم، قدرت، ارادہ وغیرہ ہیں اس تصویرِ خیالی میں صفات کہاں، اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ تم میں انا ہے اور ہویت (وجود) ہے، اور صفات و افعال کا مبدء بھی ہویت اور انا ہیں، شبیہ خیالی میں نہ انا ہے اور نہ ہویت اسی لئے وہ تمام صفات و افعال و آثار سے محروم ہے، اسی طرح ہویت و انیت صرف حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے، جو عالم ہیں، ماہیاتِ

اشیاء سب معلومات ہیں، صُوَرِ علمیہ ہیں، ان میں نہ ہویت ہے اور ان کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ تمام صفاتِ وجودیہ و افعالِ ذاتیہ سے عاری ہیں۔

اب دیکھو جب تم اپنے دوست کا خیال کرتے ہو اور اس کی تصویر یا شبیہ تمہارے ذہن میں نمودار ہوتی ہے تو اس شبیہ کے تمام لوازم ذات بھی متصور ہوتے ہیں جن کی وجہ سے اس کی انفرادیت اور عینیت کا تعین ہوتا ہے۔ ماہیاتِ اشیاء یا اعیان کو ان کے لوازم سے منفک نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ ان کی ذاتیات ہیں، ان میں لازم و ملزوم کی نسبت ہے، ملزوم سے لازم کا انفکاک نا قابلِ تصور ہے۔ حق تعالیٰ کے معلومات جو ماہیاتِ اشیاء یا حقائقِ کونیہ ہیں اپنے لوازمات یا اقتضاءات یا باصطلاحِ قرآنی "شاکلات" کے ساتھ ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں پائے جاتے ہیں اور چونکہ ان کا وجود خارجی نہیں اس لئے یہ مخلوق یا مجعول نہیں کہلاتے بلکہ غیر مجعول و غیر مخلوق ہوتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ کا علم ازلی ہو تو ان کے معلومات بھی لازماً ازلی ہونگے، اسی لئے شیخ اکبر اعیان کو "واجب الثبوت باقتضاءات ذات" کہتے ہیں۔ اس کو جامی نے اس طرح ادا کیا ہے ؎

کے دہد دستِ جعلِ جاعل را　　کہ موافق کند قوابل را

سوال یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ عالم ہیں اور ماہیاتِ اشیاء ان کے معلومات ان ہی کی ذات میں مختفی اور ان ہی کے علم میں مندرج تو پھر ان کی خارج میں تخلیق کیسے ہوتی ہے؟ دیکھو تخلیقِ اشیاء کا عدمِ محض سے پیدا ہو جانا نہیں، کیونکہ عدمِ محض کا کوئی وجود نہیں اور عدم سے عدم ہی پیدا ہوگا۔ نہ ہی عدمِ محض اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدمِ محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئی نہیں کہ ہستی کا مادہ بن سکے، اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں منقسم ہو جانا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات تجزیہ و تقسیم سے مُنزّہ ہے۔ تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقائہٖ علیٰ ما ہو علیہ کان بصورِ معلومات بمصداق ہوالظاہر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی یا تمثّل ان صُوَرِ علمیہ (ماہیاتِ اشیاء یا حقائقِ کونیہ) کے مطابق ہوتی ہے جو علمِ حق

یں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثل کے نتیجہ کے طور پر اشیار کا نمود با احکام و آثار خود ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق بالتفصیل خارج میں جو وجودِ ظاہر کہلاتا ہے، ہوتا ہے۔ ہر صورتِ علمی جو ذاتِ شئی ہے اپنے لوازمِ ذاتیہ یا اقتضارات کے مطابق فیضیابِ وجود اور بہرہ یابِ صفاتِ وجود ہی ہوتی ہے[۱]۔

نہاں بصورتِ اغیار یار پیدا شد　　عیاں بنقش و نگار آں نگار پیدا شد

پدید گشت زکثرت جمالِ وحدتِ او　　یکے بکسوتِ چندیں ہزار پیدا شد

اسی طرف اشارہ ہے خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّلْمُؤْمِنِیْنَ (۱۶۴۲۰) سارے صُوَرِ علمیہ یا ذواتِ اشیار "بالحق" موجود ظاہر ہوئے ہیں۔ لغۃً و شرعاً وجودِ مطلق ہی کا نام "حق" ہے اور باعتبارِ اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے، یہی سِرِّ ہو الظاہر ہے جس کی تفسیر ان اللہ ھُوَ الحق المبین سے ہوتی ہے، یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں، جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السمٰوٰت والارض (۱۸ع ۱۱) اس کی مزید تائید میں پیش ہے[۲]۔ فافہم و تامل۔

ان مقدمات کو مختصر طور پر پیش کرنے کے بعد ہمیں اب شر کی توجیہ کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ صوفیہ ذاتِ حق کو جو محض وجود ہے خلقِ محض کہتے ہیں، کیونکہ اِنَّ اللہَ جَمِیْلٌ یُّحِبُّ الْجَمَالَ (مسلم و ترمذی عن ابن مسعود) ذات کامل، اس کی صفات کامل، افعال کامل اسی لئے وہ خلقِ محض! یہاں نقص کا شائبہ نہیں، وہم و گمان نہیں! ماہیاتِ اشیار یا ذواتِ ممکنات واجب الوجود سے علیحدہ وجود نہیں رکھتے، مسلوبُ الوجود، ثابت الذات ہیں، عدمِ اضافی ہیں، نہ صفاتِ وجودیہ کے حامل ہیں نہ افعالِ ذاتیہ رکھتے ہیں، اور اسی عدمیت کی وجہ سے شرِ محض ہیں۔ یہی معنی ہیں صوفیہ کے اس قول کے: "الوجود خیر محض والعدم شر بحت" چونکہ وجود خیرِ محض ہے تو جملہ صفاتِ وجودیہ کا بھی خیر ہونا لازم آیا۔ وجود خیر و کامل ہو تو اُس کی صفات میں شر یا وہ ناقص کیسے ہو سکتی ہیں، لہٰذا خیرِ محض سے خیر ہی صادر ہوگا! اِنَّ اللہَ جَمِیْلٌ لَا یصدر عنہ الا جَمِیْلٌ" (عن قول علی کرم اللہ

---

[۱] دیکھو باب سوم تفصیل کے لئے۔　[۲] باب سوم میں اس کو بوضاحت و بدلائل پیش کیا گیا ہے۔

وجہ، اور عدم شر محض ہو تو جملہ صفاتِ عدمیہ بھی شر ہونگی، لہٰذا شر ہمیشہ شر ہوگا۔ حقیقۃ الشئ لا تنفك عن الشئ، مسلمات سے ہے۔ شر کو خیر کہنا۔ سیاہ کو سفید کہنا ہے، بکواس ہے!

اب "حقائق و ماہیاتِ اشیاء" کے بعد "وجوداتِ اشیاء" پر غور کرو "حقائقِ اشیاء" وجودِ مطلق کے "تعیناتِ علمی" ہیں یا بالفاظ دیگر صُورِ علمیہ یا معلومات ہیں، وجوداتِ اشیاء اسی وجودِ مطلق کے "تعیناتِ عینی ہیں" یعنی صُورِ علمیہ وجودِ مطلق کا سریان ہے، بالفاظ دیگر حق تعالےٰ کا بحالہ و باوصافہ بحد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر صفتِ نور کے ذریعہ معلومات کی صورت سے خود ظاہر ہونا ہے۔

اب ذرا غور کرو! جس طرح عدمِ محض کا وجود نہیں اسی طرح وجودِ محض کا ظہور نہیں کیونکہ ظہور کے لئے صورت یا تعین ضروری ہے۔ اب صورت میں وجود کے بعض اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ جن اعتبارات کا ظہور ہوتا ہے وہ وہی ہیں جن کی صورت مقتضی ہوتی ہے۔ وجودِ مطلق اپنا ظہور صورتوں کی قابلیتِ ذاتی کے مطابق کرتا ہے[1]۔ دیکھو جامیؒ نے شیشوں کی مثال دے کر اس نکتہ کو کتنا واضح کر دیا ہے ؎

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گوناگوں بود کافتادہ بر آں پر توِ خورشیدِ وجود
ہر شیشہ کہ بود سُرخ یا زرد و کبود خورشید درآں ہم بہماں رنگ نمود

تم دو ایک اور مثالوں سے اس سرِّ مغلق کو سمجھنے کی کوشش کرو۔ دیکھو نقطہ کا ظہور محال ہے تاوقتیکہ وہ خط یا سطح یا دائرہ (وغیرہ) کی صورت اختیار نہ کرے۔ اب خط میں نقطے کے ان اعتبارات کا ظہور نہیں ہو سکتا جو سطح میں ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح سطح میں نقطہ کے وہ اعتبارات ظاہر نہیں ہو سکتے جو خط میں ہوتے ہیں بعض اعتبارات کا چھوٹ جانا ضروری ہے۔ نقطہ اگر حروفِ ابجد میں اپنا ظہور چاہے تو اُس کو حروف کی مختلف شکلیں اختیار کرنا ہوگا

[1] قابلیتِ ذاتی کے مطابق ظہور سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ ایسا کرنے پر مجبور ہیں مثلاً گمان نہ کرنا چاہئے کہ مور قدرتِ الٰہی سے ہاتھی نہیں ہو سکتا، حاشا للہ، وہ امتناع امرِ دیگر ہے اور یہ جواز امرِ دیگر، یعنی امتناع باعتبار حکمت اور انتظامِ عالم ہے اور جواز باعتبار نفس قدرت الٰہی (کما اشار الیہ شیخ اکبر ابن عربی فی فصوص الحکم)

ہر حرف نقطہ کی ایک صورت ہے جس سے دوسرے حروف کے تعینات چھوٹ جاتے ہیں۔ اگر نقطہ اپنے بعض اعتبارات کو ترک نہ کرے تو وہ کسی حرف کی صورت میں ظاہر نہیں ہو سکتا جب وہ "ا" کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو "ب" اور دوسرے تمام حروف کے اعتبارات چھوٹ جاتے ہیں اور اسی طرح جب 'ب' کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے تو ا اور دوسرے حروف کے اعتبارات اس سے چھوٹ جاتے ہیں اگر کسی حرف کے اعتبار کو نہ چھوڑے تو پھر نقطہ ظاہر ہی نہ ہو سکیگا، کیونکہ تعین اور امتیاز کی شان ہی یہ ہے کہ اس میں کچھ ہے اور کچھ نہیں، اگر سب کچھ ہے تو تعین اور امتیاز نہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بلکہ لاتعین ہے اور کچھ نہیں تو عدم محض ہے۔ اسی لئے حروفِ ابجد نقطہ کو مخاطب کر کے کہہ سکتے ہیں:

ظہورِ تو بمن است و وجودِ من از تو! فلَسْتَ تظہر لولای لم اکن لولاک

اب تمہیں یہ بات واضح طور پر سمجھ میں آگئی ہوگی کہ تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذواتِ خلق (صور علمیہ حق) سے ہے۔ یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں" حق ظاہر بصورت حقیقی اشیاء، اشیاء موجود بوجودِ حقیقی حق" فوجودنا به وظهوره بنا"

اب پھر وجوداتِ اشیاء پر غور کرو۔ سریانِ وجودِ حق ہی سے ان کا ظہور ہے۔ یہ "مظاہر" ہیں، ان میں حق تعالیٰ ظاہر ہیں۔ اس سریانِ وجود کی وجہ سے جو اضافات، افعال و احوال مظاہر میں ظاہر ہیں ان سب کی نسبت درحقیقت حق ہی کی طرف ہوگی، وہ مضاف بحق ہونگے، لیکن باعتبار "ظاہر" و "مظاہر" دو جہتیں پیدا ہوتی ہیں: جہت ہستی و جہت نیستی۔ جو شرور و قبائح و نقصانات مظاہر میں واقع ہوتے ہیں وہ انہی کی قابلیات و لوازم ذاتیہ[3] کی وجہ سے ہیں جو فی حد ذاتہ عدمیت رکھتے ہیں۔ یہی جہت نیستی ہے۔ ماہیاتِ اشیاء عدم اضافی ہیں[1]۔ اور عدم شرِ محض ہے[2]، صفاتِ عدمیہ بھی جملہ شر ہیں۔ ظہور ماہیات ہی کی قابلیات[3] کے

---

[1] یعنی معدوم فی الخارج و ثابت فی العلم [2] وجود نہ ہو تو توابعات وجود یعنی صفات افعال آثار بھی نہیں اور ان کا نہ ہونا ہی شر ہے۔ [3] لوازم ذاتیہ متعین فی العلم۔

کے مطابق ہوگا۔ یعنی وجود کے اعتبارات ان ہی قابلیات کے مطابق ظاہر ہونگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اکثر اعتباراتِ وجودیہ کا ظہور نہ ہوسکیگا۔ ان ہی وجودی اعتبارات کی عدمیت (عدم ظہور) شر ہے۔ چونکہ وجود خیرِ محض ہے تو جو امر یا اعتبار وجودی ہے وہ بھی خیر محض ہوگا۔ اب اشیاء میں جو شر متوہم ہو رہا ہے وہ اعتباراتِ وجودی کی عدمیت کی وجہ سے ہو رہا ہے (جہت نیستی) ورنہ اعتباراتِ وجودی من حیث الوجود خیر ہیں (جہت ہستی) اس تمام فلسفہ کو جامی سامی نے اپنی اس رباعی میں ادا کر دیا ہے:-

هر جا که وجود کرده سیر ست اے دل　　میداں بہ یقیں کہ محض خیر است اے دل
هر شر ز عدم بود و عدم غیر وجود　　پس شر ہمہ مقتضائے غیر است اے دل

یعنی الوجود خیر والعدم شر بفحوائے کل شئ یرجع الی اصلہ یہ لازم آتا ہے کہ اَلْحَسَنَاتُ کُلُّھَا مِنَ الوجود والسّیاٰت کُلّھا مِنَ العدم والفقود۔ اسی کی طرف اشارہ ہے اس حدیث میں الخیر کلّہ فی یدیک والشر لیس الیک (مسلم وغیرہ من حدیث علیؓ) آیہ کریمہ مَآ اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللّٰہِ وَمَآ اَصَابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَّفْسِکَ (۴۵) بھی اپنے معنی کے لحاظ سے واضح ہوگئی، "نفسک" سے مراد قابلیاتِ اعیان ہے۔ اسی کی توضیح میں جامیؒ نے فرمایا ہے ؎

هر نعت که از قبیل خیر است و کمال　　باشد ز نعوتِ پاک متعال
هر وصف که در حساب شر است او و بال　　دارد بہ قصورِ قابلیاتِ مآل

اور وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ (۲۳ع۶) کے معنی بھی روشن ہو جاتے ہیں کیونکہ فعل لازمہ وجود ہے[1] اور وہی وجود مسمّٰی باسم اللہ ہے۔ چونکہ تخلیق کے معنے ظہور یعنی تجلی خارجی کے ہیں اور ظہور لازمہ ہے نور کا، جو خود ظاہر ہوتا ہے اور دوسروں کو ظاہر کرتا ہے (ظاہر لنفسہ ومظہر لغیرہ) اور نور صفت ہے اللہ کی لہذا نور عین وجود ہے اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۱۸ع۱۱) تمام صُوَرِ علمیہ کو ان کے لوازمِ ذاتیہ یا احکام و آثار کے ساتھ مرتبہ غیب علمی سے مرتبہ شہادت

---

[1] جیساکہ اوپر واضح کیا گیا۔

عینی میں ظاہر کرنا خاصۂ وجود ہے جو اللہ کے اسم سے موسوم ہے لہٰذا ارشاد ہوا قُلْ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰہِ (۸۴۵) اسی سے اس عقیدہ کا راز معلوم ہوتا ہے کہ کل خیر و شر من اللہ تعالیٰ:

شر کی توجیہ میں ہل کے مسلک کا اتباع کرنے والے جن مشکلات کا ذکر کرتے ہیں، اب ان کو پیشِ نظر رکھ کر صوفیہ کے حل کا ایک مرتبہ پھر تعین کر لو! ہل کا خیال ہے کہ خدا کو خیرِ مطلق (قدوس) و قادر مطلق مان کر شر کی توجیہ محال ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ صوفیہ خدا کو خیرِ مطلق قرار دیتے ہیں کیونکہ وجود ہے اور اس لئے خیر محض، اور جب وجود کامل ہو تو صفات بھی کامل ہونگی لہٰذا قدرت و ارادہ و علم وغیرہ جملہ صفات کے لحاظ سے خدا کامل ہوگا، وہ قادرِ مطلق ہوگا، علیمِ مطلق ہوگا نیز مریدِ مطلق بھی۔ جب خدا ہمہ خیر اور ہمہ تواں ہو تو پھر وہ شر کا خالق کیسے مانا جاسکتا ہے، خیرِ مطلق سے شر کا صدور کیسے سمجھ میں آسکتا ہے؟ اوپر دیکھ چکے ہو کہ خیر و شر دونوں کا خالق حق تعالیٰ ہے: "واللہ خلق الجازر وجزورہ[1]" بات یہ ہے کہ صوفیہ کے نزدیک تخلیق عدم مطلق سے کسی چیز کا پیدا کرنا نہیں تخلیق ماہیات یا ذوات اشیاء کا خارج میں نور کے ذریعہ انکشاف ہے، اب ماہیات معلومات حق ہونے کی وجہ سے ازلی اور غیر مجعول ہیں اگر یہ ازلی نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ کا علم بھی ازلی نہیں جب علم ازلی نہیں جو صفت ہے تو ذات بھی ازلی نہ ہوگی، لیکن حق تعالیٰ کی ذات تو قدیم اور ازلی ہے، لہٰذا معلومات یا ماہیات بھی ازلی ہونگے۔ تم ماہیات کو ان کے لوازم ذاتیہ یا قابلیات سے منفک نہیں کرسکتے، لہٰذا یہ بھی ازلی اور غیر مجعول ہونگے۔ اب یہ ماہیات اپنے لوازم ذاتیہ اور احکام و آثار کے ساتھ خود بخود ظاہر نہیں ہوسکتیں۔ ذاتِ حق ہی ان کے ظاہر کرنے کی علت ہے، اسی لئے ظہور کی نسبت ذاتِ مطلق ہی کی جانب راجع ہوتی ہے۔ وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ (۹۶۲)

تم تخلیق سے بھی واقف ہو چکے ہو۔ تخلیق ظہور ہے، تجلی ہے، تمثّل ہے، اس کے لئے صورت یا تعین ضروری ہے۔ اب صُوَر یا تعینات میں وجود مطلق (حق تعالیٰ) کے بعض

---

[1] اللہ ہی پیدا کرنے والا ہے بکری اور اونٹ اور ان کے ذبح کرنیوالے کا۔

اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر چھوٹ جاتے ہیں۔ جن اعتبارات کا ظہور ہو رہا ہے، وہ صُوَر کی قابلیات کے مطابق ہو رہا ہے۔ جو اعتبارات وجودی چھوٹ رہے ہیں ان ہی سے شر سمجھ میں آ رہا ہے۔ شر نام ہے عدم کا ع ہر شر ز عدم بود و عدم غیر وجود! شر عدم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ذاتِ حق وجودِ محض و ہستیِ مطلق ہے، لہذا شر کی نسبت ذاتِ حق کی جانب نہیں کی جا سکتی والشر لیس یعود الیك: شر مضاف بحق نہیں!

اگر تم تخلیق کے معنی یہ سمجھو کہ عدمِ محض سے کسی شئے کو پیدا کیا جاتا ہے، جیسا کہ مِل اور دوسرے حکمار کا خیال ہے، تو پھر خدا کو خالقِ شر نہیں مانا جا سکتا مگر تخلیق کے یہ معنی خلافِ عقل ہیں اور خلافِ حق۔ عدمِ مطلق سے کوئی چیز پیدا نہیں کی جا سکتی۔ عدمِ محض پایا ہی نہیں جاتا، العدم لایوجد، تخلیق کے معنی سمجھ جانے کے بعد تم اب منطقی توافق کے ساتھ کہہ سکتے ہو کہ حق تعالےٰ خیرِ محض بھی ہیں اور قادرِ مطلق بھی۔ ذات کامل ہو تو صفات بھی ساری کامل ہونگی۔ ذات کو کامل مان کر قدرت کو محدود یا ناقص نہیں مانا جا سکتا۔ شر کا مرجع ہماری ذات ہے جو عدمِ اضافی ہے، عدمِ اضافی کو شر لازم ہے کیونکہ تعین امتیاز پر دلالت کرتا ہے، یہاں کوئی نہ کوئی اعتبارِ وجود چھوٹتا ہے جو عدم ہے اور یہی شر ﷲ درہ من قال۔

شپرہ با حضرت خورشید گفت | چشم مرا کور چرا می کنی
گفت ترا طاقت دیدار نیست | کور خودی شکوہ زما می کنی

(آزاد بلگرامی)

اب تم صوفیۂ کرام کی اس توجیہ پر خوب غور کرو تمہیں شر کا بہترین حل ہاتھ آئیگا۔

من یدّعی ما قلت لم تخذل بصیرتہ
ولیس یدریہ الا من لہ بصر

باب ۶

جبر و قدر

مرید: اے شریکِ مستیٔ خاصانِ بدر — میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر (بالِ جبریل)

پیر: "بال بازاں راسوئے سلطاں برد — بال زاغاں را بہ گورستاں برد"

میں نہیں سمجھا حدیث جبر و قدر! آغازِ فکر انسانی سے یہی آواز بار بار مضطربانہ انداز سے بلند ہوتی رہی ہے۔ لیکن انسان نے اس مسئلہ کو محض نظری کہہ کر اس پر غور و فکر کرنا کبھی ترک نہیں کیا، کیوں؟ آخر اس مسئلہ میں جاذبیت کیا ہے؟ اس کے ذکر کے ساتھ ہی عامی سے عامی شخص تک کے کان کیوں کھڑے ہو جاتے ہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ محض نظری نہیں ہمارا سارا نظامِ دینیات، سیاسیات، تعلیمات، معاشیات اور جُرمیات اسی مسئلہ کے فہم و افہام پر مبنی نظر آتا ہے۔

اگر ہم مجبور ہیں تو دینیات ہمیں سمجھائے کہ دوزخ ہمارا ٹھکانہ کیوں ہو، جُرمیات ہمیں بتائے کہ چور کو سزا دینے کے کیا معنی اور تعلیمات تزکیۂ اخلاق و تصفیۂ قلب پر اتنی مُصر کیوں ہے؟ اگر ہم آزاد ہیں تو پھر بقول اسپنوزا کیوں ہمیں اپنی زبان تک پر بھی اختیار نظر نہیں آتا؟ جذبات کا شر و شور مردافگن کیوں ہوتا ہے اور عقل شہوات کی غلام کیوں رہی ہے؟ آتشِ انتقام سے مشتعل ہو کر بچہ بھی تو یہی سمجھتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر آزادانہ حملہ کر رہا ہے، مدہوش شرابی کو یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ اس کی زبان سے نکل رہا ہے اس میں اس کے اختیار اور مرضی کو پورا دخل ہے، گو بعد میں پچھتاتا ہے کہ یہ بکواس اس کی زبان سے نہ نکلی ہوتی: "انسان اپنے کو آزاد و مختار اس لئے سمجھتا ہے کہ اس کو اپنے افعال کا تو شعور ہوتا ہے لیکن وہ ان اسباب و علل سے جاہل ہے جو ان افعال کا تعین کرتی ہے۔" (اسپنوزا)

ہماری رائے میں اس قدیم مسئلہ کے حل میں عقلِ نظری ناکامیاب رہی ہے ۔ یہ مسئلہ اب بھی لاینحل ہے، یہ مسئلہ نہیں گتھی ہے ! عقل کے اس عجز ہی کو دیکھ کر پیغمبر اسلام (فداہ ابی وامی) نے فرمایا کہ "اذا ذکر القدر فامسکوا"[1] (جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم خاموش ہوجاؤ) یہ حکم ہوا عوام کو، عالم اور خبیر سے فرمایا گیا "لا تکلموا فی القدر فانہ سر اللہ فلا تفشوا اللہ سرہ"[2] (تقدیر میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے پھر اللہ کے راز کا افشا نہ کرو) اس دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے ان لوگوں پر اس اہم مسئلہ کو فاش کر دیا ہے جو اس کے سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں، جن کی شان میں فرمایا گیا ہے "لمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شہید"[3] اسلام کے سب سے بڑے صوفی فلسفی شیخ اکبر محیی الدین ابن عربیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ فسر القدر من اجل العلوم وما یفھمہ اللہ تعالیٰ الا لمن اختصہ اللہ بالمعرفۃ التامۃ[4] (سرِ قدر بزرگ ترین علوم سے ہے اور اس سے حق تعالے سوائے اس کے کسی کو آگاہ نہیں کرتے جس کو انہوں نے معرفتِ تامہ کے ساتھ مختص کر لیا ہے)

پہلے جبر کے پہلو پر نظر کیجئے جس کسی کا خدا پر یقین ہے وہ خدا کو خالقِ افعال مانے بغیر رہ نہیں سکتا۔ جس طرح خدا ہمارے جسموں اور روحوں کا خالق ہے وہ ہمارے افعال کا بھی خالق ہے، یہ عقیدہ قرآن میں بصراحت النص پایا جاتا ہے، توجیہ تاویل کا امکان تک نہیں، ان شواہد پر غور کیجئے:۔

اِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰہُ بِقَدَرٍ (۵۵ سورہ : آیۃ ۴۹) ہم نے ہر چیز بنائی ہے پہلے ٹھہرا کر۔

وَکُلُّ شَیْءٍ فَعَلُوْہُ فِی الزُّبُرِ (۵۲:) اور جو چیز انہوں نے کی، لکھی ہے ورقوں میں"

"شئ" میں "افعال" بھی داخل ہیں اور چونکہ حق تعالیٰ "خالق کل شئ" ہیں۔ لہٰذا یہ ضروری طور پر لازم آتا ہے کہ وہ "افعال" کے بھی خالق ہیں۔ اگر افعال مخلوق نہ ہوتے رہا وجود

---

[1] طبرانی عن ابن مسعود کذا فی الجامع الصغیر للسیوطی ۱۲ [2] ابو نعیم فی الحلیہ کذا فی کنز العمال ۱۲۔
[3] جس کے پاس دل ہے اور کان لگایا اس حال میں کہ وہ خود حاضر ہو۔ [4] فصوص الحکم، شاہ مبارک علی ایڈیشن۔

اس امر کے کہ ان پر شئے کا اطلاق ہوتا ہے تو پھر حق تعالیٰ بعض اشیاء کے خالق ہوتے اور بعض کے نہ ہوتے اور ان کا یہ قول کہ وہ ہر شئے کے خالق ہیں کذبِ محض ہوتا تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

اس حجتِ قیاسی کی بھی ہمیں کوئی ضرورت نظر نہیں آتی، قرآن میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ٥ (سورۂ والصافات آیۃ ۹۴) اور اللہ نے پیدا کیا تمہیں اور جو تم کرتے ہو۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالےٰ ہمارے افعال کے خالق ہیں۔ یہ تھا ایجابی طرزِ بیان، ذرا سلبی طریقِ گفتگو پر بھی غور کر لیجئے۔

یہاں حق تعالیٰ اس امر سے انکار کر رہے ہیں کہ اس کے سوا کوئی خالق اور بھی ہے:

"اَمْ جَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوْا	کیا ٹھہرائے ہیں انہوں نے اللہ کے لئے شریک کہ انہوں نے کچھ
كَخَلْقِهٖ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ	پیدا کیا جیسے پیدا کیا اللہ نے، پھر مشتبہ ہو گئی پیدائش ان کی
قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ	نظر میں، کہہ اللہ ہی پیدا کرنے والا ہر چیز کا اور وہی ہے اکیلا
الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" (سورۃ الرعد آیۃ)	زبردست۔

اب فرض کیجئے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے اور انسان اپنے افعال پیدا کرتا ہے۔ یہ تو یقینی بات ہے کہ افعال افرادِ انسانیہ سے بہت زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ ہر شخص ان گنت افعال کو پیدا کرتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ لازمی طور پر نکلتا ہے کہ انسان کی پیدا کردہ چیزیں جو خود خدا کی مخلوق ہیں خدا کی پیدا کردہ چیزوں سے زیادہ ہونگی جو انسان کا خالق ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسان قدرتِ تخلیق میں خدا سے بھی زیادہ کامل ہے اور اس کی مخلوق خدا کی مخلوق سے شمار میں کہیں زیادہ ہے۔ یہ عقیدہ تو صریحاً احمقانہ ہے۔ مخلوق خالق سے زیادہ قوی کیسے ہو سکتا ہے۔ لہٰذا نتیجے کے طور پر ہی ماننا پڑیگا کہ حق تعالےٰ نہ صرف انسان کے خالق ہیں بلکہ اس کے افعال کے بھی واللہ خلقکم وما تعملون۔ صرف حق تعالیٰ ہی خالق ہیں فاعل ہیں متصرف ہیں۔ لا فاعل فی الوجود الا اللہ۔ ساری کائنات ان کی مخلوق، انسان اور

اس کے افعال سب کائنات میں شامل ہیں، لہٰذا یہ سب ان کے مخلوق ہیں۔

جاوید نامہ میں اقبالؔ اسی توحید فی الآثار و توحید فی الافعال کو بیان کر رہے ہیں۔

می شناسی طبع ادراک از کجا است؟ حورے اندر پنگہ خاک از کجا است؟

طاقتِ فکر حکیماں از کجا است؟ قوتِ ذکر کلیماں از کجا است؟

ایں دل وایں وارداتِ او زکیست؟ ایں فنون و معجزاتِ او زکیست؟

گرمیٔ گفتار داری؟ از تو نیست! شعلۂ کردار داری؟ از تو نیست!

ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است فطرت از پروردگارِ فطرت است!

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا اس کی تائید کلامِ نبوی سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "یا رسول اللہ ارأیت ما نعمل فیہ علی امر قد فرغ منہ او امر نبتدأ؟ فقال علی امر قد فرغ منہ۔ فقال عمر افلا نتکل وندع العمل، فقال اعملوا فکل میسر لما خلق لہ" یعنی جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں۔ اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کام پہلے ہی ختم ہو چکا ہے یا ہمیں نے اس کو شروع کیا ہے؟ فرمایا پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا تو کیا پھر ہمیں توکل نہیں کرنا چاہیے اور ترکِ عمل نہ کرنا چاہیے" یعنی جب پہلے ہی سے ساری چیزیں مقرر و معین ہو چکی ہیں تو پھر ہماری کوشش و عمل سے کیا فائدہ؟ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "کام کیے جاؤ، ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے" حضرت عمرؓ نے کہا "الآن طاب العمل" اور اپنے کام پر لگ گئے۔ تقدیر کے بہانہ سے عمل ترک نہیں کیا جا سکتا۔ ادائے فرض میں اب ایک لذت پیدا ہو جاتی ہے، کوشش کو تشویش و فکر سے نجات مل جاتی ہے، ہم جان لیتے ہیں کہ ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا جس کے لئے وہ پیدا ہوا ہے۔

ایک اور دفعہ رسول اللہ سے پوچھا گیا کہ "ارأیت رقی نسترقیھا ودواء نتداوی بہ ھل یرد من قدر اللہ تعالیٰ، فقال انہ من قدر اللہ" یعنی جو افسوں ہم کرتے ہیں

ل رواہ الشیخان ۱۲ ک رواہ احمد والترمذی وابن ماجہ کذا فی المشکوٰۃ ۱۲

اور جو دوائیں کو استعمال میں لاتے ہیں کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں؟ فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے" آپ کا یہ ارشاد تو اور بھی زیادہ صاف اور واضح ہے کہ لایؤمن احدکم حتی یؤمن بالقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالیٰ[1]" یعنی کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس امر پر ایمان نہ لائے کہ خیر و شر کی تخلیق من اللہ ہے۔

تعلیم اسلام میں جبر کا یہ پہلو صاف ہے اور اس سے صرف یہی چیز سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شئے کی تخلیق من اللہ ہے اور اقبال بھی یہ کہہ کر " ایں ہمہ فیض از بہار فطرت است ؎ فطرت از پروردگار فطرت است"، "ہمہ از وست" کے نظریہ کے قائل اور حامی نظر آرہے ہیں۔ لیکن جبر کی یہ ساری تعلیم قدر یا اختیار یا آزادیٔ ارادہ کے منافی نہیں! بظاہر ہماری یہ بات عجیب و غریب نظر آتی ہے، دو متضاد چیزوں میں تطبیق واقعی عجیب بات ہے۔ لیکن قرآن کا یہی اعجاز ہے اور اقبال اس تضاد کو بڑی شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

جو کچھ میں نے کہا ہے اس کی تائید میں میرے یہاں دلائل موجود ہیں پہلے مجھے آزادیٔ ارادہ اور ذمہ داری کے نظریہ کی تشکیل کرنے دیجئے جو قرآن کریم میں پیش کیا گیا ہے خلق من اللہ کے دعوے کے ساتھ ساتھ قرآن میں انسان کو اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے۔ اس ظاہر التضاد کی وجہ سے آپ کو جو ضیق محسوس ہو رہا ہے اس پر ذرا صبر کر لیجئے ممکن ہے اس مقالہ کے ختم پر آپ کو تسکین ہو جائے۔

انسان اپنے افعال کا خود ذمہ دار ہے، وہ اپنے افعال کا 'کاسب' ہے، اسی لئے وہ جزا، وسزا کا مستحق ہے، اسی لئے اوامر ونواہی کا نزول ہوا ہے، اور اسی وجہ سے حق تعالیٰ نے اسکے ساتھ وعدے کئے ہیں اور وعید بھی کی ہے چنانچہ قرآن میں واضح طور پر بتلایا گیا ہے کہ

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا — اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا — ہے جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پڑتا ہے

[1] صحاح ۱۲

اکتَسَبَت :   (البقرآیت ۲۸۶)   جو اس نے کیا۔

یہاں افعال کی ذمہ داری کا بار انسان پر رکھا گیا ہے۔ وہ اپنے خیر کا کاسب ہے اور شر کو بھگتتا ہے. ظاہر ہے کہ فعلِ اخلاقی کا صحیح معنی میں اس وقت تک ارتکاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ فاعل اپنے فعل کا ذمہ دار نہ ہو. اگر ایک شخص سو رہا ہے یا اس کو دارو ئے بیہوشی دی گئی ہے، یا وہ پاگل ہے، یا طفل شیر خوار تو وہ اخلاقیاتی معنی کے لحاظ سے فاعل قرار ہی نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس کا فعل اختیار اور عقلی ارادہ پر مبنی نہیں، اور جب قرآن میں یہ کہا جاتا ہے کہ

"اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ   اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لئے کی، اور برائی کی تو
وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا ۔   اُس کا وبال بھی تم ہی پر ہے۔

تو انسان کو اس کے اختیار اور ارادہ کی بنا پر ذمہ دار قرار دیا جارہا ہے. اسی مفہوم کو امام حسنؓ ظاہر فرمارہے ہیں "اِنَّ اللهَ تعالیٰ لا یطاع باکراہ ولا یعصی بغلبۃ ولم یھمل العباد من المملکۃ" (اللہ تعالیٰ کی اطاعت بجبر و اکراہ نہیں ہورہی ہے اور نہ اس کی نافرمانی کسی قوتِ قاہرہ کی وجہ سے عمل میں آرہی ہے اور اس نے اپنے بندوں کو اپنے ملک میں بیکار نہیں چھوڑ دیا ہے "لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ" قرآن کا دستور ہے. فعل کے ارتکاب میں جبر ہو تو وہ اخلاقی فعل کیسے کہلایا جاسکتا ہے؟ سہل بن عبد اللہ کا ارشاد ہے کہ "ان اللہ لا یقوی الابرار بالجبر وانما قوّھم بالیقین" یعنی حق تعالےٰ نے نیکوں کو اطاعت کی قوت جبراً عطا نہیں کی ہے بلکہ انہیں یقین کے ذریعے قوت دی ہے" اس خصوص میں اکابر صوفیہ میں سے کسی کا یہ قول بمنزلۂ قانون قرار دیا جاسکتا ہے۔

من لم یومن بالقدر فقد کفر،   جو قدر پر ایمان نہ لائے وہ کافر ہے، اور جو معاصی کو خدا
ومن احال المعاصی علی اللہ فقد فجر   کے حوالے کرتا ہے وہ فاجر ہے"

حق تعالیٰ کی نافرمانی کے لئے آزادیِ ارادہ کی ضرورت ہے، ان کی نافرمانی ممکن ہے

اور جب بھی معصیت کا ارتکاب ہوتا ہی نافرمانی وقوع پذیر ہو رہی ہی۔ لہٰذا انسان کو انتخاب اور آزادی حاصل ہی جس کو وہ گناہوں کے ارتکاب کے وقت استعمال کرتا ہی۔

انسان کے اس اختیار کو حریت کو جبر سے آزادی کو اقبال بڑے جوش سے پیش کرتے ہیں ؎

بپلائے خود مزن زنجیر تقدیر | ترا ایں گنبد گردوں رہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب | کہ چوں پا واکنی جولا نگے ہست

جاوید نامہ میں ایک نئے انداز سے کہتے ہیں ؎

ارضیاں نقد خودی در باختند | نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمز باریکش بحرفے مضمر است | تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو، نذر ہوا سازد ترا | سنگ شو، بر شیشہ اندازد ترا
شبنمی؟ افتندگی تقدیر تست | قلزمی؟ پایندگی تقدیر تست

اب ہمارے سامنے اثبات (Thesis) اور نفی (Anti thesis) دونوں صاف طور پر پیش کر دیے گئے ہیں: انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، حق تعالےٰ انسان کے خالق ہیں اور اس کے افعال کے بھی خالق ہیں خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔ "بیان" انسان اپنے اختیار و انتخاب میں آزاد ہی، اسی لئے اپنے افعال کا ذمہ دار ہی، اور اس لئے سزا و جزا کا مستحق ہی "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِہٖ" نیز "اَفَرَاَیْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ" (نقیضین)

اس تضاد کو رفع کرنے کے لئے ہم آپ کو کچھ دیر کے واسطے تجرید فکری کی دعوت دیتے ہیں، تفکر بقول ہیگل کے کمزور دماغ کے لئے اسی قدر مشکل ہی جسقدر کہ کمزور پشت کے بار گراں کا اٹھانا۔ دونوں مجبور ہیں اور اس لئے معذور۔ نہ ایک سے فکر ہو سکتی اور نہ دوسرے سے بوجھ اٹھ سکتا ہی، یہاں ہمارا خطاب اہل فکر سے ہی۔ ان چند قضایا پر غور کیجئے (ہمارا یہ تو یقین ہی کہ حق تعالیٰ موجود ہیں اور عالم مطلق بھی ہیں۔ اب عالم کے لئے، علم، اور، معلوم، کی ضرورت ہی۔ حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات میں ابتدا ہی سے صاف

طور پر تمیز کی جاسکتی ہے۔ وہ اپنے ہی افکار و تصورات کے عالم ہیں، یہی ان کے علم کے معلوم ہیں، معروض ہیں۔ علم بغیر معلومات کے ویسے ہی محال ہے جیسے قدرت بغیر مقدورات کے، سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے۔ حق تعالیٰ چونکہ ازل سے عالم ہیں اور علم بغیر معلومات کے ناممکن لہٰذا ان کے معلومات بھی ازلی ہیں۔ یعنی معلومات "غیر مجعول" یا غیر مخلوق ہیں۔ علم حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اس کا ان کی ذات سے انفکاک ناممکن ہے، ورنہ حق تعالیٰ کو جہل لازم آئیگا۔ تعالیٰ اللہ عن ذٰلک۔ چونکہ حق تعالیٰ غیر مخلوق و ازلی ہیں ان کا علم بھی غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح چونکہ انکا علم کامل ہے لہٰذا ان کے معلومات بھی کامل ہونگے۔

اب حق تعالیٰ کے معلومات کو فلاسفہ "ماہیاتِ اشیاء" کہتے ہیں اور صوفیہ "اعیانِ ثابتہ" (یا صُورِ علمیہ" یا معلوماتِ حق" یا "حقائق الممکنات" یا "ازلِ ممکن") یہ جیسا کہ کہا گیا، اولاً غیر مجعول ہیں اور ثانیاً کامل اور عدیم التغیر۔ ظاہر ہے کہ ہر "عین" کی اپنی خصوصیت ہوگی جس کو اسکی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اس کو دوسرے الفاظ میں عین کی "قابلیت" یا "اقتضاء" یا قرآنی اصطلاح میں "شاکلہ" کہا جاتا ہے (قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ)

یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہئے کہ اعیان چونکہ غیر مجعول و غیر متغیر ہیں لہٰذا ان کے اقتضاءات یا قابلیات و شاکلات بھی غیر مخلوق اور عدیم التغیر ہیں ۵

قابلیت بہ جعلِ جاعل نیست فعلِ فاعل خلافِ قابل نیست

سِرِّ قدر کو سمجھنے کے لئے بس ان ہی چند قضایا کا سمجھ کر تسلیم کرلینا کافی ہے، اور ہماری رائے میں ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں جس سے آپ کو اختلاف ہو سکتا ہو ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ازل سے ثابت ہے، وہ ازل سے عالم بھی ہیں یعنی صفت علم سے موصوف ہیں چونکہ علم کے لئے معلوم کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا معلومات حق بھی ازلی ہیں اور غیر مجعول۔ معلومات ہی "ماہیاتِ اشیاء" یا ذواتِ ممکنات کہلاتے ہیں جب معلومات ازلی ہیں تو ان کی ساری قابلیات بھی ازلی ہونگی۔

اب تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہے۔ تخلیق ارادہ کا عمل ہے۔ حق تعالیٰ کا ارادہ ان کے علم کا تابع ہوتا ہے۔ ان کا ہر فعل تحت حکمت ہوتا ہے اور اس کے لئے فعل کو علم کا تابع ہونا ضروری ہے۔ تخلیق نام ہے حق تعالیٰ کے معلومات یا اعیان کے خارج میں انکشاف کا۔ جو چیز خارج میں منکشف ہو رہی ہے وہ بحیثیت 'تصور' یا 'معلوم' علم الٰہی میں ازل سے موجود ہے۔ ان ہی معلومات یا تصورات یا اعیان کا جب خارج میں تحقق ہوتا ہے تو ان کا نام 'اشیاء' ہوتا ہے، اشیاء، داخلاً معلوم ہیں، خارجاً مخلوق ہیں۔ اپنی انفرادیت اور تعین و تشخص کے لحاظ سے غیر ذاتِ حق ہیں، ذاتِ حق تمام تعینات و تشخصات سے منزہ ہے۔ لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر!

اب ان حقائق کی روشنی میں حدیثِ جبر و قدر پر نظر ڈالو۔ تخلیق حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے لیکن اشیاء کے اقتضارات یا قابلیات کے مطابق ہو رہی ہے۔ اشیاء کی یہ قابلیات بے جعلِ جاعل ہیں یعنی غیر مخلوق و ازلی ہیں، ان کو کسی نے مجعول نہیں کیا۔ یہ اپنی اقتضائے ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہیں نہ کہ مجبور۔ یہی باریک بات جبری کی سمجھ میں نہیں آتی۔ وہ اپنے عین یا ذات کو بھی مجعول و مخلوق خیال کرتا ہے، اپنی خصوصیات و قابلیات کو بھی آفریدہ سمجھتا ہے، حالانکہ یہ معلومِ الٰہی ہونے کی وجہ سے ازلی ہیں، اگر یہ ازلی نہ ہوں اور بہ جعلِ جاعل مجعول ہوں تو ضروری ہوگا کہ قبل جعل سلب ہونگے، جو چیز سلب ہو وہ ہمیشہ سلب ہوگی موجود نہیں ہو سکتی۔ ورنہ قلبِ حقیقت لازم آئیگا اور یہ محال و باطل ہے۔ اگر جبری اس نکتہ کو سمجھ لے تو وہ پھر یہ نہ کہیگا کہ میری فطرت اس طرح کیوں بنائی گئی، فطرت جس کو ہم اصطلاحی الفاظ میں عین ثابتہ یا معلوم کہہ رہے ہیں، بنائی نہیں گئی، وہ مجعول ہی نہیں، یہ اور اس کے تمام اقتضارات و قابلیات بے جعل جاعل ہیں اور اس طرح وہ اپنے اقتضائے ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہے۔ لیکن ان قابلیات و خصوصیات کو حق تعالےٰ خارج میں ظاہر کر رہے ہیں، وجود بخشی ان کی جانب سے ہو رہی ہے۔ تخلیق ہمیشہ اللہ

ہی کا فعل ہے: "خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ"

اوپر جو کچھ کہا گیا اس کو ایک جملہ میں ادا کیا جا سکتا ہے۔ یہی سرِّ قدر ہے:

"لا یمکن بعین ان یظھر فی الوجود ذاتاً وصفۃً وفعلاً الا بقدر خصوصیتہ واھلیتہ واستعدادہ الذاتی" (شیخ اکبرؒ)

یہاں جبر و قدر دونوں میں تلفیق ہو رہی ہے۔ اعیانِ ثابتہ جو معلوماتِ حق ہیں (اور حق تعالےٰ ان کے عالم ہیں) اپنی خصوصیات و قابلیات و استعدادات کے موافق ظاہر ہو رہے ہیں، یہ ہے اختیار اور آزادی کا پہلو لیکن ان کا ظہور حق تعالےٰ سے ہو رہا ہے، یہ ہے جبر کا پہلو!

دیکھو "حرکت ایک ہے اور نسبت دو"

ایک نسبت حق کی جانب ہے۔ یہ نسبتِ تخلیق ہے۔ جملہ افعال کی تخلیق حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ فاعلِ حقیقی وہی ہیں۔ ذاتِ خلق میں نہ حرکت ہے نہ قوت لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہِ تخلیقِ افعال میں انسان مجبور ہے "ہمہ از وست"

دوسری نسبت خلق کی جانب ہے۔ یہ نسبتِ "کسب" ہے یعنی افعال کی تخلیق "عینِ ثابتہ" یا ماہیت شئ کے بالکل مطابق ہو رہی ہے، بالفاظِ دیگر جو کچھ عین میں ہے بہ فعلیتِ خالق وہی ظاہر ہو رہا ہے، یا یوں کہو ہر شئ کی فطرت کے مطابق ظہور ہو رہا ہے جب تمام وقوعات میری اقتضاء کے موافق ہو رہے ہیں اور کوئی شئ میری فطرت کے خلاف مجھ پر عائد نہیں کی جا رہی ہے تو پھر میں صحیح معنی میں آزاد ہوں۔ اسی لئے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ "ما یحکم علینا الا بنا بل نحن نحکم علینا بنا" جو کچھ ہم پر حکم لگایا جا رہا ہے وہ ہماری ہی فطرت کے مطابق ہے، بلکہ خود ہم اپنی ہی اقتضاء کے مطابق حکم لگا رہے ہیں۔ یہ ٹھیک قرآنِ کریم کے ارشاد کے مطابق ہے: "اٰتٰىكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ" (پ ۱۳ ع ۲) یعنی "وہ سب کچھ تم کو دیا ہے جس کو تمہارے عین نے لسانِ استعداد سے مانگا، دوسری جگہ اور زیادہ صاف طور پر بیان کیا گیا ہے "اَنُلْزِمُكُمُوْهَا

نصیبہم غیر منقوص[1] " فَلِلّٰہِ الْحُجَّۃُ الْبَالِغَۃُ[2] " ہم ان کا حصہ پوری طرح بغیر کسی نقصان کے دیتے ہیں۔ صاحب گلشن راز حق تعالیٰ کی زبانی کہلواتے ہیں ؎

ہر چہ از زین و شین شما است　　بر سر مقتضائے عین شما است
ہر چہ عین شما تقاضا کرد　　جود فیض من آں ہویدا کرد

ہر شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات و قابلیات ذاتیہ درج ہیں۔ حق تعالیٰ کی تخلیق اس کے عین مطابق ہو رہی ہے۔ جامیٔ سامی نے اس کو بڑی خوبی سے ادا فرمایا ہے:-

اے عین تو نسخۂ کتاب اول　　مشروع در آں صحیفۂ اسرار ازل
احکام قضا چو بود در وے بدلج　　حق کرد باحکام کتاب تو عمل

اسی مفہوم کو اور زیادہ اصطلاحی زبان میں ادا کرو تو بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے اور تمام مسئلہ کی تلخیص حاصل ہو جاتی ہے: اعیان یا ماہیات دراصل معلومات حق ہیں اور حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کا تابع ہوگا، للہ درہ من قال ؎

حق عالم و اعیان خلائق معلوم　　معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجب حکم تو کند باتو عمل　　گر تو بمثل معذبی ور مرحوم (جامیؔ)

اس طرح حکم قدر عین ثابتہ کی طرف ہی رجوع ہوتا ہے یعنی تخلیق حق تابع اقتضاآت عین ثابتہ ہے، اسی لئے کہا گیا ہے "القدر انت" "والحکم لک" اب اس راز کے معلوم ہو جانے کے بعد ہمیں ایک سکون حاصل ہو جاتا ہے اور غیر کے تعلق سے ہم کٹ جاتے ہیں، خیر و شر کا مبدء اپنی ہی ذات کو قرار دیتے ہیں، "از ماست کہ بر ماست" کے معنی ہم پر کھل جاتے ہیں، نہ ظلم کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں (کیونکہ "ظلم باشد ز فعل او مسلوب" "اِنَّ اللّٰہَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ"[3]) نہ ابنائے زمانہ ہی کو ملعون و مطعون قرار دیتے ہیں اور نہ ماحول ہی کو بدنام کرتے ہیں، بلکہ ذمہ داری اپنے کندھوں پر لیتے

[1] پ ۱۲ ع ۱۔ [2] پ ۸۔ [3] بیشک اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر ظلم کرنے والے نہیں ہیں۔

ہیں اور اپنے ہی نفس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں" یداک کسبتا وفوک نفخ"، (تیرے ہی دونوں ہاتھوں نے کمایا ہے اور تیرے ہی منہ نے پھونکا ہے" سچ ہے:-

وَمَآ اَصَابَکُمْ مِّنْ مُّصِیْبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ (پ۲۵ ع ۵) — تم پر جو مصیبت بھی پڑے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی ہوئی ہے۔

'جبر و قدر' کی یہ تلفیق ہمیں علامہ اقبال میں بھی نظر آتی ہے۔ لیکن طرزِ بیان مختلف ہے اور اصطلاحات جُدا ہیں۔ مگر تضاد اس شدت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا گیا ہے کہ تضاد بیانی تو نمایاں نظر آتی ہے لیکن تلفیق کا نشان غائب ہو جاتا ہے، ان کی فلسفیانہ کتاب (Reconstruction) میں ہمیں دو ایک عبارتیں ایسی واضح مل جاتی ہیں کہ اگر اقبال ان کی توضیح میں ذرا اور تفصیل سے کام لیتے تو بات کے سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو جاتی۔ تاہم اقبال علمِ صحیح کے مطابق حل ضرور پیش کرتے ہیں۔ گو اجمالی طور پر۔ اسی اجمال کو یہاں کسی قدر کھولا جا رہا ہے۔

اپنی مذکورۂ بالا کتاب میں "تقدیر" کی توضیح میں اقبال کہتے ہیں:-

As the Quran says:-

"God created all things and assigned to each its destiny. The destiny of a thing then is not an unrelenting fat working from without like a task-master, it is the inward reah of a thig. its realizable possibilitbes which lie within the cleths of its nature socially actualize themselves without any feefing of external compulsion"

یعنی جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے "خَلَقَ کُلَّ شَیۡءٍ وَّ قَدَّرَہٗ تَقۡدِیۡرًا" تقدیر کوئی قوتِ قاہرہ نہیں جو خارج سے شئے پر بجبر عمل کر رہی ہو۔ بلکہ وہ خود شئے کی باطنی رسائی ہے اس کے وہ قابلِ تحقق امکانات ہیں جو اسکی فطرت میں مضمر ہیں جو بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔"

اسی ایک عبارت پر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اقبال شئے کی قابلیات اور اقتضاآت کو یا ان کے الفاظ میں "قابلِ تحقق امکانات" ہی کو اس کا "اختیار" قرار دے رہے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اقتضاآت غیر مجعول و غیر مخلوق ہیں اور چونکہ ان ہی اقتضاآت کا خارج میں (بہ فعلیتِ خالق) ظہور ہو رہا ہے لہٰذا ذاتِ شئے پر کوئی جبر واقع نہیں ہو رہا ہے۔ اور اس معنی میں "وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی" شیخ اکبر نے اس مفہوم کو اس طرح ادا کیا تھا کہ "ان الحق لا یعطیہ الا ما اعطاہ عینہ" حق تعالیٰ شئے کو وہی عطا فرماتے ہیں جو اُس کے عین (یعنی معلوم) کا تقاضا ہے، اقبال اسی چیز کو دوسرے رنگ میں پیش کر رہے ہیں:۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے!
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

انسان اس معنی میں مجبور نہیں کہ اُس کی قابلیات بھی تخلیقِ الٰہی قرار دیے جائیں۔ انسان کی فطرت یا ماہیت یا بالفاظ دیگر اس کا "عین" (معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے) غیر مخلوق ہے۔ اور اسی لئے اس کو اختیار اور آزادی حاصل ہے اپنے الفاظ میں شاید اقبال اسی مفہوم کو ادا کر رہے ہیں:۔

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں!
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی[1]

حق تعالیٰ کی قدرتِ مطلقہ و حکمتِ بالغہ کا لحاظ کرتے ہوئے جن کا اقبال دل و جان سے قائل ہے اس شعر کی توجیہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے جو ہم نے پیش کی ہے؟

آزادی اور اختیار کے اس مفہوم کے ساتھ جبر کا وہ مفہوم بھی یاد رکھو جو اقبال نے

[1] اقبال۔ بالِ جبریل

"ہمہ از وست" کے معنی میں لیا ہے اور تخلیق کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی ہے تو ہمیں اس تضاد کی تلفیق سمجھ میں آنے لگتی ہے جس کو ہم نے دو جملوں میں ادا کیا ہے "الخلق من الحق والکسب من الخلق"۔ یہی معنی ہیں اس مشہور قول کے جو امام جعفر الصادق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے: "لا جبر ولا قدر بل الامر بین الامرین" یہاں نہ جبر ہے اور نہ قدر بلکہ معاملہ دونوں کے درمیان میں ہے۔

بشنو سخن مشکل و سر معلق   ہر فعل و صفت کہ باشد باعیان ملحق
از یک جہت آں جملہ مضاف است بما!   از وجہ دیگر جملہ مضاف است بحق
(جامیؒ)

اگر آپ نے سرِ قدر کو سمجھ لیا ہے تو آپ کی سمجھ میں یہ بھی آجائیگا کہ کیوں "کاملین" جبر کے معنی "تخلیق من اللہ" لے کر ایک قسم کی قوت و طمانیت محسوس کرتے ہیں اور کیوں جاہل جبر کو سلبِ آزادی سمجھ کر ضیق میں گرفتار ہو کر اباحت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ قاضی محمود بحری کے انہی نفیس اشعار میں سے ایک شعر اقبال اپنے مکالمہ میں "پیر" کی زبانی کہلواتے ہیں۔

جبر باشد پر و بالِ کاملاں!   جبر ہم زندان و بندِ جاہلاں!
بال بازاں را سوئے سلطاں برد   بالِ زاغاں را بگورستاں برد

باب

یافت و شہود

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ اِلٰی وَجْهِكَ وَالشَّوْقِ اِلٰی لِقَآئِكَ فِیْ غَیْرِ ضَرَّآءَ مُضِرَّةٍ وَّلَا فِتْنَةٍ مُّضِلَّةٍ

قُربُ و معیت کی تعلیم کی توضیح اوپر کے صفحات میں مختلف پہلوؤں میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ اس تعلیم پر عمل یا مجاہدہ ضروری ہے مجاہدہ ہی سے ہدایت کے راستے کھلتے ہیں وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا، عمل و مجاہدہ ہی سے درجات کی بلندی نصیب ہوتی ہے لِکُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا اور مجاہدہ ہی سے اس "نعیم لاینفد" اس "برد العیش فی الدنیا والآخرۃ" اور اس خنکی چشم (قرۃ عین) کا حصول ممکن ہوتا ہے جس کے حصول کی تعلیم حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں فرمائی ہے۔

مجاہدہ کی اہمیت کا اندازہ حضرت ابراہیم ادہم قدس سرہٗ کے اس جواب سے بخوبی ہوسکتا ہے جو آپ نے حضرت امام ابو یوسفؒ کو دیا تھا۔ حضرت امام نے فرمایا کہ درویشی کے لئے علوم کا سیکھنا ضروری ہے، حضرت ادہم نے کہا کہ ہاں، میں نے ایک حدیث سنی ہے کہ حُبُّ الدُّنیا رأس کل خطیئۃٍ اس حدیث پر عمل کر لوں تو اور علوم سیکھوں!

اوپر کے صفحات میں تم نے دیکھا کہ کتاب و سنت کو معیارِ حق قرار دے کر بلا تاویل و توجیہ، بلا اشارت النص و اقتضاء النص، صراحت النص و دلالت النص یہ ثابت ہے کہ

حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر صفتِ نور کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں، اس لئے معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتباراتِ الٰہیہ خلق سے ان کی قابلیات و اقتضاءات کے موافق وابستہ ہوگئے۔

ھُوَالْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ"

اس علمِ عظیم کے حصول کے بعد تمہارا مجاہدہ صرف یہ ہوگا کہ جس طرح اس سِرِّ مکنون کی معلومیت تمہارے دیدۂ بصیرت پر منبسط ہوگئی ہے اسی طرح اس کی ملحوظیت بھی تمہاری نظرِ بصر میں منبسط ہوجائے، بالفاظِ دیگر حق کی یافت و شہود قائم ہوجائے، تم ہر لحظہ ان کو "دیکھتے" (باعتبار ہو الظاہر، اور "پاتے رہو" (باعتبار ہو الباطن) تمہارا "ذہول" یا غفلت عن الحق، رفع ہوکر دوامِ حضور و آگاہی، کی دولت تمہیں نصیب ہوجائے۔ اور اس کی برکت سے ہو الباطن کے آثار نمودار ہوجائیں۔ اَللّٰھُمَّ اَتْمِمْ عَلَیْنَا نِعْمَتَکَ وَارْزُقْنَا وُصُوْلَکَ التَّامَّ۔

جامیؒ سامیؒ نے اس مقصود کو پیش نظر رکھکر فرمایا تھا ؎

اے دل طلبِ کمال در مدرسہ چند تکمیلِ اصول و حکمت و ہندسہ چند
ہر فکر کہ جز ذکرِ خدا وسوسہ است شرمے ز خدا بدار ایں وسوسہ چند

اور عارف رومی نے فرمایا تھا ؎

کیست ز و بہتر بگوا ے ہیچ کس تا بداں دل شاد باشی یک نفس
من نہ شادی خواہم و نے خسروی! انچہ می خواہم من از تو ہم توئی!

اس مقصودِ اعلیٰ کے حصول کے ذرائع کیا ہیں، یہ سعادتِ کبریٰ کیا بطور اجتبا ہی عطا ہوتی ہے یا بطور انابت، بھی حاصل کی جاسکتی ہے؟

یافت و شہود کے قیام کے لئے معرفتِ صحیح ضروری ہے، اوپر پڑھ چکے ہو کہ

(۱) ذواتِ خلق کی غیریت قرآن سے ثابت ہے۔ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق، داخلاً معلوم غیر ذاتِ حق ہیں لہٰذا ذاتِ خلق کو ذاتِ حق قرار دینا الحادِ محض ہے۔ خلق حق نہیں اور حق